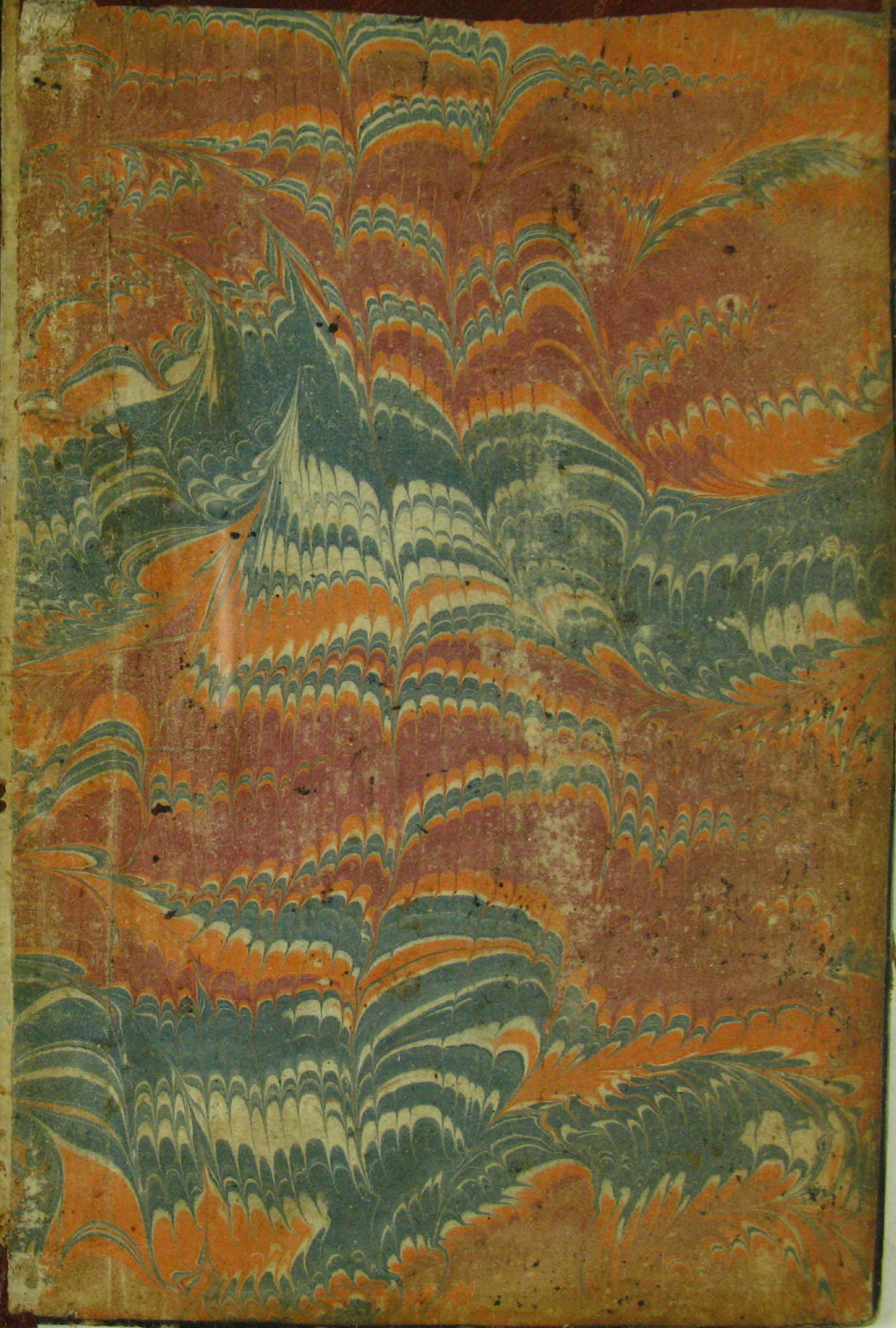


١

سوآل هل يجوز صلوة شارب الحرام او الجواب
اعلم ان الجواز شيء والقبول شيء آخر والجواز حكمه انه
يسقط الصلوة عن الذمة لكنه لا يسقط الذنوب والاوزار :
واما القبول فانه يسقط الصلوة عن الذمة ويسقط الذنوب
والاوزار معا ويذهب الكبر من الدماغ ويظهر التواضع في القلب
انيس القلوب



اصول الشرع ٢	الادلة في وجوه النظم ٦	وجوه البيان ٧	معرفة مواضعها ٧
معرفة الخاص ٨	محللية الزوج الثاني ١٢	بطلان العصمة عن المسروق ١٣	الامر ١٦
الامر يوجب التكرار ٢٠	القضاء ٢٣	الاداء انواع ٢٦	المنافع لا يضمن ٣١
للمأمور به صفة الحسن ٣٣	القدرة التي تمكن بها الاداء العبد منه ٣٥	اذا عدم صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز ٣٨	الامر المقيد بكون الوقت ظرفا ٣٩
اتصال الاداء بالجزء الاخير ٤١	كون الوقت معيارا ٤٣	الكفار مخاطبون بالمشروعات ٤٥	النهي ٤٥
الكافر لا يملك مال المسلم بالاستيلاء ٥٠	الفاظ الخاصة ٥٠	العموم ٥٥	لحوق الخصوص باللفظ العام ٥٦
الاطلاق	النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية على الاول ... المشترك ٥٩	المؤول ٦٥	النص ٦٦
المفسر فيه المحكم ٦٦	مشكل فيه المحكم ٦٧	متشابه ٧٠	الحقيقة والصريح ٨٧٠١٢
الكناية ٧٦ ١١٠	الاستعارة ٧٢ ٧٩	الحروف والتحريم ٨٧	دخول الباء في الآلة ١٠١
في بيان الضابطة متى دخلت الغاية في حكم المغيا ١٠٣	صريح وفيه الكناية ١٠٩	الاستدلال بعبارة النص ١١١	الاستدلال بالاشارة ١١٢
وذكوة صوم وصدقة الفطر ١٣٨	بيع وغصب وعتاق ملاقات واسباب ١٣٨	... والعقوبات ... هكذا لك	

دلالة النص ١١٧	الدلالة باقتضاء النص ١٢٠	مفهوم المخالفة ١٢٣	النص
المعلق بالشرط لا ينعقد سببا ١٢٥	النهي عن الشيء يكون امرا بضده ١٢٩	المشروعات ١٣٢	السنة وفيه الرخصة
في الامر والنهي ١٣٧	بيان اقسام السنة ١٣٩	لا يقبل خبر الكافر والفاسق	في نفس الخبر ١٥٠
الصريح السنة كما يلحق الآيتين معارضة	استصحاب الحال ١٨٢	الحج يكمل البيان	انواع المنسوخ ١٥٥
افعال النبي عليه السلام ١٦٥	الوحي نوعان ١٦٥	الشرايع من قبلنا ١٦٧	ركن الاجماع ١٦٨
معارضة القياس ١٧١	حكم القياس ١٧١	الاجتهاد ١٨٩	المناقضة ١٩٥
المعارضة ١٥٢	دفع المعارضة والمعارضة بالايجاب ١٥٨	ما يقع به الترجيح ٢٠٥	الاحكام ٢٠٦
حقوق الله تعالى ٢٠٨	السبب ٢١٠	العلة للحكم ١١٣	قد يقام السبب مقام المدعو ٢١٥
تعلق الوجوب بالشرط	بيان الاهلية ٢١٨	الامور المعارضة على الاهلية ٢٢٣	العوارض المكتسبة ٢٣٣
الهزل ٢٣٦	الافعال ٢٤٤	والاستثناء عن التكلم ١٥٨	شرط جواز النسخ ١٦٢
القياس لا يصلح ناسخا ١٦٣	والمنسوخ انواع ١٦٤	اجتهاد النبي ١٦٦	واما التابعي واظهر فتواه ١٦٨

والشرط الحائل والضبط ١٤٤

الكلام والاقرار ١٤٥

الوقت الثاني والثالث والباطل ١٤٨

حقوق العباد ١٤٩

والتلبيس ١٥٢

واما اذا وقع التعارض بين القياسين ١٥٣

وطهارة الماء وحل الطعام ١٥٦

واختلفوا في الخصوص والعموم ١٥٧

العام خص منه البعض ١٧٤

حقوق العباد ٢٠٩

الجنون ٢٢٤

العتة ٢٢٥

السفه ٢٢٦

الصغر ٢٢٤

الاكراه ٢٤٢

كلمة كل ٥٧

حروف المعاني ٨٦

يتغاير الفاء والواو ٩٠

وعلى ١٠٢

ومن ٩٩

الى ١٠٠

وفي ١٠٣

وبل ١٠٣

والى الانتهاء ١٠٣

واذا ١٠٦

كيف ١٠٧

ولكن ١٠٨

أشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله

قد وقف هذا الكتاب المستطاب وقفا صحيحا شرعيا
طلبا لمرضاة الله تعالى وشفاعة رسوله المحتاج الى عفو
الكريم محمد حسن بن حسين غفر الله تعالى له ولوالديه
لا يباع ولا يرهن ولا يعار ولا عليك فمن بدله
بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه
ان الله سميع عليم

سنة ١٢٤٠

لله الحي الاحد حمداً لمحتويه الحمد عليها ولاناً علم الفروع وحنى من ورد روضة الربيع واستنبطها العلماء بآراء الآراء من اصول المشروع وارووا بذلاً لسجالهم غلال عطاش الجموع آواهم الله الى الجنان والرفيع وقرأهم بضروع الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذوي اللواء المرفوع محمد المبعوث من انصع رباع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين بالخلوص والخشوع ما آل غروب وطلوع ومال غروب وضروع وبعد فيقول عبد اللطيف بن فرشتة اوصلهما الله الى جنته بر ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبابي ومحل ما آن في قالوا ان كتاب المنار للامام الحبر سيد الاحبار والهمام النحرير سند الاخيار بديع الفضل في الاعصار نادرة مثله الابصار مولانا حافظ الدين النسفي الفائز بالنوال الوفي اسكنه الله في جنته مفتحة الازهار واركنه في كنفه تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طائر في الاقطار كالامطار سائر سيرة ابصار الانظار صائر اهالي الامصار آثار لكن كشف اسراره والتعمق في الاغوار قدار في افئدة الرابدين نار وكان له شروح ... طوال ينال من مطالعها ملال كلال فسالك ان تشرح شرحا على طريقة الحق

مختصر

مختصراً مقاصد المتن حلاً حاويا على عوايدها البرنعية خاويا عن زوايدها البشيعة وعلى لطايف فوايد جيدة جديدة وشرايف فرايد سنية سديدة فقلت لهم انى وهن العظم منى ووهنت الطبيعة والقوى وفاحت الفظيعة والجوية والحبث ولازمني عدة العلل وقاربني علة الاجل مع انكدار وآني نعقد مال وخول وانتشار جنانى من نابيات وخول والعلم جال حالة الى النحول وبطل والجهل جال جاهة الى النحول وبطل واين الصفا هيهات انقطاع الامل فاعادوا الالحاح علينا ثانيا وعنان الاقتراح الى ثانيا فنظرت لو كثر الاعتذار والالتماس لوصل الحرج اخماس باسداس فلاح لى ان ليس فيه فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فانبعثت كلا منهم وشرحت مرامهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في تفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها

لم ار في ايراده حاجة وي لكونها موافعة ودعوى الى الصراط المستقيم وهي
الشريعة النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان
الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها
والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال
بسهولة من غير سبق روية العظيم وصفه بالعظيم اتباعا لقوله تعالى
انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص هو محمد عم ولهذا لم يذكر اسمه
قالت عائشة رض كان خلق النبي عم القران يعني تادب بادب القران قيل معنى
عظيم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي احتماله ورسول الله عم كان
موصوفا بها قد انزل الله تعالى في معروفه ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى
انما يكون بصبر قوي وهو عم كان صبورا لتحمل الاذى اكثر من ان يحصى
قال عم صل من قطعك واعف عن من ظلمك واحسن الى من اساء اليك
وما امر عليه السلام غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى اله الذين قاموا بنصرة
الدين القويم اي المستقيم الدين مقول على دين غير الحق قال الله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليها بالاشتراك اللفظي وعلى الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض
كيفية وكمية وما شانه ذلك لا يكون متواطئا الدين وضع الهي سائق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن
الاوضاع الصناعية وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة
كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات المختصة

كانبات ساه

بالاحيان

3

بالاحيان وبقوله باختيارهم عن الاوضاع الاتفاقية لا بالاختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته
سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء لمن من شانه ان يكون حاصلا له
اي يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل
المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر
خير اعلم ان اصول الشرع ذكر اعلم تنبيها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء
اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو كل مفهوم مركب لا بد من تصور
طرفيه ولو بوجه فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتني عليه وهذا
القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبنيا على غيره وهذه الاصول مبنية على
علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع على ما يبتني على غيره والشرع
عبارة عن البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به اي بين
واظهر قال الشارح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله
او الرسول عم ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة
لتعظيم المضاف او المضاف اليه فيكون اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف
اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول
وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قولهم
رجل عدل وههنا كذلك لان الاصول ليست اصولا للنفس البيان والاظهار
ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة
محمد عليه السلام وفي الصحاح للجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين واي الم

مطلب اصول الشرع

مطلب في بيان الشريعة

نقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا وكثرة
شامل له كما للفقه ولو قيل اصول الفقه لافادت الاضافة الاختصاص فتوهم اختصاص
الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلمنا فلا نسلم
الافادة مطلقا بل من جهة استنباط المسائل الفقهية بدلالة المقام فالاولى
ان يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام الفرعية مرادف للفقه لئلا يلزم
الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل
الرابع لا يصلح ان يكون اصلا بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه
لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما الاصول الشرع لبيان الاصطلاح
ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل وجه واعقب
السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما
والاصل الرابع القياس وانما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط
من الاصول الثلثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج
من النص قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة
بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فيحرم ومثال الاستنباط من السنة
قوله عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطواف
قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا
انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال لان العلة هي الجزئية
وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان
اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلت افرده

بالذكر

4

بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه
فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة الى الحكم
وفرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا لا يصار
اليه الا عند العجز عنها فان قلت الآية المأولة والعام المخصوص والاجماع
المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي
قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس
فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها
قلنا ذلك في اخبار الآحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر
والمشهور والآحاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب او لان
الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من الخصوص
الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع
بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرعي ابتداء وهو
غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا
اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم
على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت
لتوجيه الكلام الواقع لا علة مطردة حتى يرد عليه السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري
وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير

خارجة عنها اما الشرائع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عم
قصها ولم ينكرها والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط
عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها
وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل لقوله عم اصحابي كالنجوم وحصر
الحصر على الاربع انما هو الحجة فحقنا ان كان من الله تعالى فهو الكتاب وان كان
من غيره فان كان الرسول فهو السنة وان كان غيره فان اتفقت الآراء فهو
الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب
واللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف
الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل النحو
على كتاب سيبويه فالقران وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على
المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى
اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له وباقي الكلام تعريف للقران
لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القران
مصدر بمعنى المقروء على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم
وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول عم صفة كاشفة
للقران اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه معروفا
بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج سائر
الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير
منزلة كما انزلت الفاظ القران المكتوب في المصاحف وهو ما جمع فيه

صحايف

5

صحائف القران وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله اي على
تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم
الدور لان تصور المصحف موقوف على القران والقران موقوف على
المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا
تصور المصحف موقوف على تصور القران بمفهوم مشخص معروف عند كل
احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقران بمفهوم المعروف
موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف
القران لانه مجموع مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات
فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف له
من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القران من حيث انه
دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القران على الجزء
كما اطلقوا على كل فلا بد ان يؤخذ القران في عرفهم الخاص بحيث يصدق
على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما
وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة وهي كونه منزلا
على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض
لكونه معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة
فالقران مفهوم مشخص في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم
كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه

تواطئهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب رضه فعدة من ايام اخر
متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته خرجت
بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوب في مصحفه لا في مصاحفنا
فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام
في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله في المصاحف
ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم
كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو الصفات المشتركة
المميزة وكونه غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة للاخراج
بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما
هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر
ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله
بلا شبهة يكون تاكيدا ومما يورد على التعريف التسمية في
اوائل السور فان الحد صادق عليها وليست بقرآن على ما هو
المشهور من مذهب ابي حنيفة لانه لم يكفر منكرها ولم
يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت
للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها
ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها
لمكان اي لوجود الشبهة في كونها قرآنا ولم يجز بها الصلوة

لشبهة

لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءة الحائض والجنب فانما
جازت لقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند
قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم
دون اللفظ الذي هو الرمي لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة
جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن
بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه
تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب
فيه غير لازمة كذا في شرح المنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل
ان يعترض المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم
والمعنى الى ثمانين قسما وفي جملة ذلك الخاص والعام فعرف
كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا للخاص القرآني لا محالة
فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لانه
كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله تعالى
ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب
بل يريد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس
نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له
معنى جواب لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة
وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة ولهذا جوز القراءة
القرآنية بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن

فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا
لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال
صاحباه في حالة العجز لانها حالة المناجات مع الرب والاصح
انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا الا انه يلزم منه
احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة
في المصاحف او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى
المتعلق بالقران وانما يعرف احكام الشرع اي احكام الثابتة
في الشرع احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة
في القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم هنا المحكوم به
وهو ما يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامها
اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى
المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة
المعنى فقط وذلك اي اقسامها على تاويل المذكور اربعة
وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة في المتن
وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم او المعنى فان كان
الاول فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه
فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا وان لم يعتبر
فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله
فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه
اي اقسام المعنى

الا الحكم

الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل
وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب
للمقام اذ لا معنى لقوله في طريق النظم صيغة ولغة ولعله
يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة
ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان
ينبغي ان يقال في وجوه النظم وضعا لغة وغيرها
ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت
على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها
كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة
ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاية فان الاسراء
هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق
الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام
المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق
بالصيغة فان التفرقة بين الرجل ورجل خصوصا وعموما تثبت
بالصيغة لا بالمادة خصهما بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة
ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالهما في المعاني الشرعية
مجاز والمجاز خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان
جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشرع كانت دلالتها على ذلك المعنى
بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول

لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ١ ان يدل
على الانفراد فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام
وان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو
المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا
اولا فان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذه
الاربعة اربعة اخرى يقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل و
المتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة
او بنفسها فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتامل فهو
المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه
فان قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم البيان
او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان و
هي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة
اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر
اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا
وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى
خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم

المقابل

8

المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن
حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا
بل يدخل في الاقسام الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل
في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر
المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم ح
لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف
على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته المعنى ح
وبدلالته وباقتضائه لان مفهومه ان استفيد من المنظوم
فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف
صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فهو بالاقتضاء
وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو الدلالة وان لم يستفد
من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة التي يجيء بيانها ستدلالاح
والاولى ان تتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب
مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله معرفة
تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار
صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في
افادته الحكم ويمكن ان يقال المعرفة مصدر بمعنى المفعول
وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة

قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السالفة السابقة
لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج
الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين
في الاربعة ثمانون ولكنها ليست بثابتة في الخارج بل انما
هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل
اذ جميع القرآن ينقسم الى اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول
وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرّا الى آخر الاقسام فيكون في الحقيقة
تقسيمات لا تقسيمات وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع
اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص ماخوذ من قولهم
اختص بكذا وقس عليه سائر اقسام الاسماء وترتيبها اراد به ان
يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم
المحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان
او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب التوقف
فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها اقسام القرآن بعضها
اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس
انما يصح انه لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم
الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا
والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما
يكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا

ونصّا

ونصّا وحقيقة ويكون الاستدلال به لا بعبارة النص اما
الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات
وما يكون دلالته بالطبع والعقل ووضع لمعنى واحد خرج به
ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين
او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير معلوم بالنظر الى النظر
للسامع قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر
الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب
ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى
الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من
المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون
معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه
ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما
لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون
كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ
متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه
موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام
كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت
كلمة كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة
قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه

على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع
بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون
خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان
ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقايق
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع
جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمراة والحكم بينهما
متفاوت حتى ان من اشترى عبدا وظهر امة لم ينعقد البيع واللفظ
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت
الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره
قلنا كلامنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض
واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا خاصا كزيد فان قلت العين
اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه فكان بالتقديم اولى
قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدم
وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار
الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا
يقينا اي قاطعا ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم
بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت
الاحتمال الذي لم ينشا من دليل كالمعدوم ولا يمنع القطع الا يرى
ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه لا يلام واذا كان

مايلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل
بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان
لان المقطوع مستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة
في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال
الخاص يحتمل البيان حتى جوز الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه
بينا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء
وهي لازمته واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة
لان المدعي عدم احتماله البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا
يجوز هذا تفريع لما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان الحاق التعديل
اي الطمانينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة
بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عم لاعرابي صلى
في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر
الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض
كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله تعالى واركعوا خاص معلوم
معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو
وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به
بجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت
هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون
المراد هو الركوع الشرعي وهو يحتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل معنى شرعي

علم المطلوب

محتاج الى قيد زايد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ
من دليل وقد تقدم هجرانه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق
الطمانينة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب جايز نظرا الى دليله
ويبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتتابع في افعال الوضوء بحيث
لا يجف عضو قبل اتمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء عند
مالك لان النبي عم واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز
والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى
يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية
وهو شرط عند مالك لقوله عم لا وضوء لمن لم يسم الله والنية وهو ان يقصد
بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله عم الاعمال بالنيات
في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الخ لان قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وامسحوا برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة
والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زايدة على النص
ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية في الوضوء كما اوجبتم
التعديل في الصلوة قلت لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل
الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنية اظهارا
للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر بان الوضوء
لا يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة يلزمه كذا قاله الشراح ولقائل
ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس

والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكمليهما ومكملاهما لا يلزمان
لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمانينة مثلا غير ملزم فالاوجه
ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة التي
مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع
السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله وخبر التعديل
من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة ثم قال صل فانك لم تصل
واما خبر النية فلا يدل وجوبها لانها انما يجب في العبادات والوضوء
ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان مثله يستعمل بنفي الفضيلة
وكذا دليل الموالات وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على
الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا يرى ان النبي عم واظب على
المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض
بما روي انه عم نسي مسح رأسه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل
كفه والطهارة اي يبطل شرط الطهارة في اية الطواف وهو قوله
تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت
وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم
الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها
باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون
موقوفة على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس

مبحث الادلة السمعية اربعة اقسام

كالنصوص المفسرة او المحكم والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي ... ثانيا فقال للاعرابي ...

فمسحه ببلل كفه

الوضوء

الولاء

الوجوب الا الوجوب

بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت
بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال
فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله
كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فلحق خبر العدد والابتداء بيانا له
واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الراس فانه مجمل
بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان
وامكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا
نقول قدر الناس في ثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح براسه
ثلث شعرات لا يقال انه مسح براسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لانه
ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجابه ذلك على حدة ولقائل ان
يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم
الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ
بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب والتاويل الثاني يبطل
تاويلات في القروء بالاطهار في آية التربص وهو قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني يتربص المطلقات المدخولات
بهن من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل
في الطهر والحيض وحمل الشافعي القروء على الاطهار مستدلا بقوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام
يجيء بمعنى الوقت كقولك آتيتك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت

طلاقهن

طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق
واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس بمامور به او بان الهاء
في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر
والحيض مؤنث وتانيث العدد عكس التانيث والجواب عن الآية
فان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بانه
المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها
بدليل القراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن [illegible] زهري
وقتادة وفي الكشاف مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض و
ان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم
المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة الى المذكر روعي
علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلثة اسم خاص لعدد معلوم
فلو حمل القروء على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في
الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين
وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون قرئين بيانه
ردا لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك
الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان قلت الثلثة
كما يحتمل النقصان يحتمل الازدياد واذا حمل القرء على الحيض يلزم
الازدياد لانه لو طلقها في الحيض لم تحسب تلك الحيضة فيكون التربص الحيضة
بثلثة قروء وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة
قروء

محللية الزوج الثاني

لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله
تعالى الحج اشهر معلومات فالمراد شهران وبعض الثالث واذن الجمع
ثلثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه ومحللية الزوج الثاني
اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابتة بحديث العسيلة
لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وتقريرها موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها
وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها
فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة
وابي يوسف تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة او
الطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود
بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف
مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات الثلث مثبت للحل الجديد عندهما
وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج
الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج
الاول ثلث طلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات
فلا يكون للزوج حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت
هذا فنقول احتج محمد والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة
بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير مؤثرة في الحل
بل منتهية للحرمة فقط فانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها

امراة

13

امراة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له
لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا له لان الكتاب
يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية للحرمة
يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة ولحق اذ لا
للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون
ابطالا لا امتثالا فنفس الزوج لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع
لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني
مع الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت
بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها زوجها
ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن زبير جاءت تشتكيه بالعنة وقالت ما وجدته
الا كهدبة ثوبي قال عم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم
فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك غيّى عم
عدم العود بذوق العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود والعود
رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق قيد لانه
كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا قال
والذوق علة للعود فيثبت به الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم
حدوث المعلول فيكون الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا
في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن
على المحلل لانه قصد الفراق والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار

يثبت بالزوج

والنص ساكت عن كون الثاني مثبتا للحل وانتم ابطلتم وصف التحليل بما هو ساكت وذا لا يجوز نح

واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن
اظهار خساستهما لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن
لانه عم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه
غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس
ترك العمل بالخاص بل عمل بالخاصين الى هنا كلامه ولقائل ان يقول عدم
المنافاة مناف لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل
يهدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي
اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقتين
فلو كان الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لا نم لزومه لان الثاني
اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا العسيلة
كناية عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة الى ان غيبوبة
الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال غير مشروط
لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك
في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان حكما
لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية
على حق الله وسبب الاخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما
اليد ومحل الاخر الذمة فمن قال القطع موجب انتفاء الضمان يقول لم
لا غرم على السارق بعدما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله

تع

بطلان العصمة عن المسروق

14

تع فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة بل زائدا عليه بالخاص الواحد فقد
اتيتم بما ابيتم اشار المص الى الجواب بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط
عصمة المال تثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية
اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد
ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كاف
للسرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق
لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح
نظرا الى فاقته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب نقل العصمة الى الله لتكون حراما
لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت
لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط
القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك
وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال الملك الى الله لانه لو انتقل اليه
لصار مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجد
قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة
دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما
فصارت محرمة العين لله تع اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد
السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى بالاستيفاء
فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط
الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما رواه ... فانه لم

نقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع
لصيانة حق العبد وفى القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلنا
ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان
الحفظ بالقطع خيرا من الحفظ بالضمان فان قلت قد يوجد العصمة
بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولى يجب القطع ولا ملك فيه
لاحد قلنا لا نم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا
يرجع الثواب اليه ولئن سلمنا والملك شرط فى العصمة لا لعينه
بل لانه متعلق حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك وكذا لكونه
للخاص قطعيا فى معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعى
لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع
الطلاق بعده تمسك المص بقوله تعالى فان طلقها وهو معطوف على
ماقبله وهو ان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت
نفسها وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعنى فان
طلقها بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن
ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض عليه
بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور فى عامة التفاسير
انها متصلة بقوله الطلاق مرتان بمعنى التطليق الشرعى تطليقة بعد اخرى
على التفريق دون الجمع لانه بدعة لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرار
كما فى لبيك يعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى

نعما به

١٥

نعما به ولان موجب الفاء الترتيب فى الذكر وهو لا يوجب الترتيب
فى الحكم والمشروعية والا لما يتصور الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما
يتصور الخلع قبل التطليقتين ولصار عدد الطلاق اربعا لان
الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على الطلقتين وكل
ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان
هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليقة
آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به فى الطلاقين
المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع
الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء
التعقيب والوصل فى الوجود لا الترتيب فى المذكور وهذا مما لم يقل به
احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع الذكر فغير لازم لا غاية
ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الانحصار
فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان
الرجعى وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعى قلنا انه رجعى
على تقدير عدم الاخر وعلى تقدير الآخر فلا وللقائل ان يقول هذا البحث
مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان
اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو رزين العقيلى ان النبى عم
سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون
قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين

المذكور ح بقوله لان افتداء ليس بخارج عن الطلقتين ح

من الامساك بالمراجعة والتسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالطلقة
الثالثة فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لا يكون في الآية دلالة على
شرعية الطلاق وعقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه ابو سعيد
الخدري عن النبي عم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة
ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا وهي
بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها
وليها الى الزوج بلا مهر وقال ش فوجوبه اما بالتسمية او بالوطي
وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول
فعندنا يجب المهر كاملا وعند ش لا يجب لقول ابن مسعود وعباس
في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل اتفاقا
وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قلت لما
وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطي قلنا
هذا ليس بقياس وانما يعرف بالنص والنص ورد في المسمى دون غيره
وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عندنا وقال ش في تقديره
مفوض الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع و
الاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان تبتغوا باموالكم
لما فرغ عن ايراد ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر فقوله
فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله و
يعني بين لكم ما تحل مما تحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون

ان تبتغوا

شرعية
المختلعة صح
تظهر صح
وهو نصف ما فرضتم

ان تبتغوا مفعول له ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب
بالعقد الفاسد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه
العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطي فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوع للالصاق فان قلت
المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان لا يكون
العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم اللزوم
لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه
فمن اخر وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص فيبطل مذهبه فان قلت
ثبت في الحديث ان النبي عم قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم
ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد غير مقبول المعارضة
نص الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا
عليهم هذا متعلق بقوله وكان المهر وجه التمسك ان الفرض خاص
موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تعيين
المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه
مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك ان
متولي التقدير هو الله تعالى فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا
للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان
كما قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب

زوجتكها بيان

الجاب

وبمعنى الايجاب بل في الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه
يقال اوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم
فان نفقة الاماء وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم
في حقهن لانه لم يقدر على الموالي للاماء شئ ويمكن ان يجاب عنه بان
الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لا سيما في الشرع
يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي الفرائض فرائض لكونها سهاما
مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الباقية لان
اللفظ اذا دار بين الاشتراك المحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة
ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو
بمثابة تكرار الفعل فلانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم
فيكون الفرض المقدر ان ليحته الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى
التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور الخضوع
ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك مجاز
كذا قال الشارح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل
السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون
بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز
لان السجدة بمعنى الانقياد موجودة في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني
يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو فيراد من الضرب

الاول

والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك صح

للجهة

مطلب الامر

17

الآلة السفر ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم قولهم
لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني الضرب و
في الآية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد
ومن الثانية وضع الجبهة واما صلة عليهم لتضمين معنى الايجاب ويمكن ان
يقال سلمنا ان المراد به الايجاب به لكن المط حاصل على ذلك التقدير
ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهر وغير
ذلك وكل معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله وذلك مجمل في حقنا
فبينه النبي عم بالحديث المذكور ولئن سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما
اوجب الله غير معلوم وذلك مجمل فبينه النبي عم ومنه الامر اي من الخاص
الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد
الاول عن الفعل والاشارة وبالقيد الثاني عن الدعاء والالتماس فان
قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالسبيل اشارة الى
ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى صدر افعل ممن هو ادنى حالا من
المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى سوء الادب
والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة
في استخراج الامر من المضارع ذكره في شرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر الغائب
عن التعريف والاصوب ان يقال مراده من افعل ما يدل على طلب فعل
ساكن الآخر خرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل
كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على

الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تعالى وما
امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا
لا يطلق تمسكوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل اتباعه لازمة
فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذه اشارة الى تمسك العامة
وهو ما روي انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال
الصوم لقوله عم لستم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله
ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع النعال وهو ما روي انه عم
يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا هم نعالهم فلما قضى صلوته قال
ما حملكم على القائكم نعالكم فقالوا رايناك القيت نعليك قال ان
جبرائيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى
في نعليه قذرا فليمسح وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب
والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان يقول الانكار
لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عم ولهذا علل
بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال علل الانكار باخبار جبرائيل
وهو كان مخصوصا به عم وكيف يجوز الانكار على نفس الاتباع وقد امرنا
بقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام
بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة وفعلهم للاتباع
دليل لهم والوجوب استفيد بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي لا بالفعل

انكم

فاني ابيت عند ربي ح

سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى
المقول وبمعنى المصدر يمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين
لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء
قسم من اللفظ ولقائل ان يقول ان اراد به اصطلاح العربية في التعريف
غير جامع لان صيغة افعل عندهم سواء كان على طريق الاستعلاء
وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ليست بامر لانه لم يستعمل للطلب
فتم الامر لانه ما يجب على المكلف اولا الايجاب وهو بالامر ويختص
مراده بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب الا من
هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به كالمترادف
وقد يكون بالعكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما
كان الاختصاص ههنا من الجانبين تعرض المص لهما الجانب المعنى بقوله
يختص بصيغة ولجانب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود
من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب
والندب حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي
فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع مثل الاكل
والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ومرجع الخلاف الى
الاطلاق لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر
لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان

او ذخيره

والاباحة فالاشتراك اللفظي ح

الامر

اذ لو كان الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تمسكهم
بالحديث وسمى الفعل به اى بالامر لانه سببه اى الامر سببا للفعل وهو
مأمور به فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم
بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نسلم ان المراد
من الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب فالقول متصف به كالفعل
ولئن سلمنا ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان [illegible] الا بمعنى الفعل
يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لان
الامر على صيغة افعل لم يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان يجعل اوامر
جمع آمرة كان صيغة افعل جعلت آمرة مجازا وعلى هذا النار ويجمع
نهي على نواهي ويمكن ان يقال يجوز ان يكون اوامر جمعا للامر مبنيا على
غير واحده كاراهط في رهط وموجبه اى موجب الامر المطلق الوجوب
لا الندب كما ذهب بعض الفقهاء لقوله تع فكاتبوهم متمسكين بان الامر
لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادناه الندب والاباحة
لقوله تع فاصطادوا ولان الامر يقتضي حسن المأمور به ومن ضرورته
التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ان الامر
مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح
احدها والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لا بد ان يتوقف
فيه ما لم يوجد قرينة تعين لاحدها هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا
اوامر رسول الله من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به

سواء

مجازا ح

بل المراد منه القول ح

16

سواء كان بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر
واردا بعد المنع او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة لقوله
تع واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من
قوله تع قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق
لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان
ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر الوجوب
كقوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا
انها فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القراين وما ذكرت
قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب لكان
علينا لا لنا اغنى على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض لانتفاء
الخيرة عن المأمور هذا دليل لقوله وموجبه وهو قول عامة العلماء بالنص بالامر
وهو قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا لآدم
فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان الاختيار للمأمور في فعل
ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تع وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
ولحوق الوعيد لتاركه لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اى امر النبي عم
ان تصيبهم عذاب اليم فالله تع خوفهم وحذرهم من اصابة البلية في الدنيا
او العذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بالعلية

ولا يكون في مخالفته الا مرخوف الفتنة الا اذا كان المأمور واجبا فان قلت
قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل مأمور بالحذر
قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر عنه
وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر
انكار حقيته فلا يدل على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء
عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر اتيان المأمور ومخالفته تركه
واما الاعتقاد بحقيته فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيته لا
موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر
وهو عين النزاع قلت المفهوم من الاية التهديد والحاق الوعيد فيجب ان
يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به الوعيد واما دلالة الاجماع فلانهم اجمعوا
على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل
في كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب تركا للمأمور به
اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب
الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد
على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نم الاجماع لان غير الامر ايضا
يدل على الطلب ولهذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلبه منك
ثبت الوجوب قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب
لا موضوع له والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل
كالماضي والحال والاستقبال مختص بعبارة والايجاب اعظم مقاصد الفعل لانه

قلنا موافقة النهي عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر اتيان المأمور به

مناط

مناط الثواب والعقاب فلان يوضع له عبارة كان اولى وهي الامر فان قلت
هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات عدم احالة
المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول ان السيد اذا امر غلامه
بفعل ولم يفعل يستحق العقاب ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك
وقد قيل الامر متعد لازمه الايتمار والامر لا يتحقق بدون الايتمار
كما لا يتحقق بدون الايتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا
الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد
بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل الشارع الوجود
الى الوجوب لانه مفض الى الوجود فضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن
والمراد بقولنا الامر حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية
لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف
في صيغة الامر كافعل ونحوه لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا
على المدعى واما ثانيا فلانه لا يخلو اما ان اراد به اللازم الحقيقي او
اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايتمار يقال
امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نم ان الايتمار بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى
صيرورته منكسرا كيف وان الايتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو
متعد يقال ائتمر امر فلان اي امتثله واذا اريد به الاباحة او الندب
لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة

شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار
فخر الاسلام بمعنى ان الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون
واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما قالوا في
العام بعضه وكما قالوا اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة
قاصرة وقيل لا وقال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله
اي اصله الموضوع له وهو الوجوب يعني لازم الندب والاباحة عدم
الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة او الندب غيرين للتنافي بين لازميهما فاستعمال
الامر فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما
وكونهما جزئين من الوجوب غير مسلم اذ دليل الندب والاباحة مجرد
جواز الفعل حتى يكونا جزئين من الوجوب بل الثلثة انواع متباينة داخلة
تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا
والاباحة بجوازه على التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال
اللفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كونه الامر
للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب
الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء
الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما

وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما
ثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب
المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة
للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه
مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز
الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه
خال عن ذلك كما اذا قلنا زيد حيوان وطائر حيوان فعلم من الاول
انه انسان ان اراد فخر الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء
على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم الاصول
والكلام وهذا البحث دقيق لا يتم الا بما مر من التحقيق وبه سقط نظر
بعض شارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا ولا يقتضي
اي امر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ عن بيان اختصاص الامر
بالوجوب وعدمه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار
بلا قرينة اولا وان لم يوجب هل يحتمله اولا والتكرار ان يفعل
فعلا ثم يعود اليه قال بعض شارحي اصحابنا في انه يوجب
التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع لان اقرع بن
حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا
هذا ام للابد فان قلت لو فهم لما سال قلت ساله ليعلم ان لا حرج
في الدين

مطلب الامر يوجب التكرار

وان في حمل الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيد الامر بالمطلق
لان الامر المقيد بقرينة التكرار او امرة يفيد ذلك اتفاقا ولا
يحتمله وقالا انه يحتمله لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا
والنكرة في الاثبات مختص لكنها يحتمل العموم ويحمل عليه بقرينة
تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم
يحتمل لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي غروبها
او لم يكن قال بعض اصحابنا في انه يفيد التكرار اذا كان معلقا
بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة
تتكرر بتكرار الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عم
الوضوء في كل دم سائل اي الوضوء والوضوء يتكرر بتكرار الدم لكنه
اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد
حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا
قال لها اي الزوج لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا اذا
نوى الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلثا وانما
احتيج فيه الى النية لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج
من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل
ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله

والاصل

والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل
اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى فان
لو لم يحتمل المفرد العدد لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك
ثنتين قلت لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه
على الفرد الحقيقي فتقييده به يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا
قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامراته طلقتك
ثلثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء وللقايل ان
ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان انه واحد موجبه فكيف يكون اقترانه به
تغييرا بل يكون تقريرا الا ان تكون المراة امة فيصح نية الثنتين لانها
جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امراتي الا ان في المراة يقتصر على
المجلس حتى اذا قامت من مجلسها لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي
لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهلا صحت نية الثلث فيه
قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به ليثبت صدقه وهو يرتفع
بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر طلب في ايجاد المامور به
وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لانه صيغة
الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ
المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار
وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف
لان العدد مركب والفرد لا تركيب فيه فالمفرد لا يقع على العدد وتعالى

ان يقول قوله هو فرد ان اراد به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم
ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقاً من غير اشعار بالوحدة
ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد
وان اراد ان لفظه فرد ليس بتثنية فلم فسلم ولكن لا نسلم ان ذلك
مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعاً
للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا معنى لنفي
احتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد
الفعل ومعنى التوحد راجع الى الفاظ الوحدان جمع كركبان وراكب
واضافتها كاضافة خاتم من فضة وذلك بالفردية والجنسية
والمثنى بمعزل اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما
تكرر من العبادات حتى اسبابها هذا جواب عن من قال الامر المعلقة
او المقيدة يتكرر يعني تكرار مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار
الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت
كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها
في ذلك بل المتعلق بنفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب والحاصل ان الفريقين
قائلون بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر
بناء على ان نفس الوجوب وجوب الاداء ثابتان بشيء
واحد عندهم فان قلت هذا مشكل لقوله ان دخلت الدار فانت طالق

لا يتكرر

لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول قلت الا فان جعل شيئا
علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال
اعتقت غانماً لسواده وكان له عبد آخر اسود فانه لا يعتق
عليه ولو جعل الشارع شيئاً علة للحكم يلزم من تكرره تكرره
بالاجماع القايسين لا بالامر وبموجب اللغة حتى لو قال لعبده
اشتر لي اللحم اذا دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع
وانما احالوا ذلك على الدليل اي لان ما تكرر ايضاً على الدليل
لا على الامر وعندنا وفي لما احتمل التكرار تملك المراة في قوله
طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى
محتمل كلامه وان لم ينو اي نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة
وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة
وثنتين وثلثاً وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد
اختلف في السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع
وان سارق ثانياً يقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثاً يحبس حتى
يتوب وان قال الشافعي ان سرق ثالثاً يقطع يده اليسرى وفي الرابعة
يقطع رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول
لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع
ايضاً لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم

وائمتنا تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد
بالاية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع
الا بعدها وذلك لا يوقف الا بموت السارق وذلك منتف بالاجماع
وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة قولا وفعلا
وبقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وبالاجماع فلم يبق اليسرى
مرادة ولا يمكن هنا تكرر القطع بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمين
بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب
عن الثاني ان قراءة ابن مسعود مشهورة تجوز تقييد المطلق به
وقوله تقييد المطلق نسخ عندكم غير معتبر لانه استدلال بالابتداء
نعم يصار الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال الخصم
فلا يفيد وصيغة الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في وقد صغت قلوبكما
وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم احتمال التكرار شرع في
بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء وهو تسليم
عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه
قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء وبقوله عين الواجب خرج
القضاء والنفل بالامر بهذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح
لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب ليس بالامر بل بالسبب فيسقط
ما قيل كيف [illegible] يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف في الذمة لان ذلك لا ينصرف
فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلت لها حكم الجواهر شرعا

ولهذا

مطلب في بيان الديون تقضى بامثالها

ولهذا يوصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون
تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس
الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المأتي به ان كان
عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه في
الاداء والقضاء فيهما لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول
لا احتياج الى هذا القيد لان قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه
لان الامر ورد به اولان معنى التسليم تحصيل السلامة وهو في اداء ما
وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا اخر وهو في وقته
لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا القيد ليعم
غير الموقت كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة ماله او طعام كفارته
اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما على قول
من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه
فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضى
النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع به فافسده فيقضى
لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده
اي من عند المامور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون
قضاء قلت الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب
مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الاخر فيستعمل
الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان
الاداء

كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض اى اديت لان المراد
منه الجمعة وهى لا تقضى مجازا وهو كلام المص متعلق بالقسمين
حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما فاص
بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل فى غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام
القضاء حقيقة فى معنى الاداء لانه لفظ متسع يجئ بمعنى الفراغ وهو
موجود فى تسليم العين والمثل والاداء فيه بمعنى شدة الرعاية فى الخروج
عما لزمه وذا فى تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء
وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى خلافا
للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعى فانهم
قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب فى العبادة الموقتة
انما عرف قربة فى وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن
تداركها كما قال عم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام
الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مماثل لما فات واستدل
المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات
لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما
منتف فحين ما فات كان باقيا فى ذمته مضمونا ومقدورا على مثله
لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرفه الى ما عليه من النفل
الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغى ان لا يقضى المغرب
لان ثلث ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نم فان الوتر سنة على قولهما

واحدة

مطلب القضاء يجب بما يجب به الاداء

الروايات

واحدى الروايتين عن ابى حنيفة ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان وقتها ذلك
فان قلت النص ورد فى الناسى والنايم والمدعى اعم قلت
الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما
ذكر النايم والناسى اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة
متعمدا فيترك القياس به فلما كان وجوب القضاء فى الصوم والصلوة
معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم يقدر
عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم
يوم الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب
عند غيرهم لعدم ورود النص فيه وفيما يظهر فائدة الخلاف هذا اذا
فات المنذور بمرض او غيره اما اذا فوته فوجب القضاء اتفاقا
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة النص مقصودا
قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا يظهر
الخلاف فى التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقانى الصحيح عندى قول
العراقيين لان الامر بالاداء فى وقت بعينه لا يتناول ما بعده لكن
امر عبده بفطر يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به
يكون بغير الامر الاول واليه مال الامامان الغزالى والرازى
قال فخر الاسلام القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا
من فاتته صلوة فى الحضر قضاها فى السفر اربعا ولو فاتته صلوة فى السفر

تتمه

قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها
في النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل سرا ولقائل
ان يقول وجوب مراعات الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت
اذا فاتته صلوة من مريض قادر على الايماء فقط فقضاها في الصحة
يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها
في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت
ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة واذا صح زال الضرورة
فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء فان
قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب
بما يجب به الاداء قلت عرف بالنص في الصلوة والصوم ان الواجب ما سقط وهذا
الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت فاوجب
قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به
الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق وفيما نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا اشارة
الى سؤال ورد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف
اذ لا انه

اذ لا انه للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا
الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بصوم
مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق فلما جاز قضاؤه في
رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجز
فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى
التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما لو ورد يعني انما وجب القضاء
بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه
ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم
ولكن يسقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود
لزوال المانع وهو رمضان وفيما قال ابو يوسف اسقاط الاصل
الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى
لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة
وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من نقصان
الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا
لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف
الحاصل من التضمن كما ان النفل بتحريمة مبتداة افضل من نفل حصل
في تحريمة فرض كمن اسلم في الجزء الناقص لا يجوز له القضاء في مثل ذلك

لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك
الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع جواز
الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله
بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء
فيجوز لبقاء احد المعنيين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير
الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت
وقد فات كذا قال صاحب الكشف ولقائل ان يقول العلة الاتصال
بصوم الشهر مطلقا وهو موجب الصفة فان قلت قيد الشرط يراعى وجوده
ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد تجوز به الصلوة ورمضان
الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه
فلا بد ان يكون مقصودا لا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء
بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء
بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو
ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي
يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب وقاصر
وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة
في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان
كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر

وقصورها

مطلب فعل اللاحق بعد فراغ الامام

27

وقصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد
فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي لكن نام خلف
الامام ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء يشبه القضاء
اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزم مع
الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام
محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء باعتبار الوصف
اداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس
لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيل باللاحق لان قيد بيانه
فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر لكن
قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق
منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله للتعليل
صاحب التوضيح قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا التوضيح
مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام
ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه
المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ مصورة ٤
الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها
بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكلم علم من القيد الاول

ان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني
ان نية الاقامة لابد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمفازة لغو
لان حاله مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى
المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء
ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلوته ويجب عليه الاتمام فيتغير
فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الهندي ولقائل ان يقول
انه مؤد حقيقة وقاض شبيها فاعتبار كونه مؤديا يقتضي تغيير
فرضه الى الاربع باعتبار شبهه للقضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبه
بالقضاء على الحقيقة وكان بالعكس اولى احتياطا لامر العبادة
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هنا لا يسمى ترجيحا بل عملا
بالشبهين فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها
اي من انواع الاداء اي من هنا شروع في بيان انواعه في حقوق
العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم
الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد عين
المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة و
كذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم
الا ان الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الا
الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان قلت اذا كان

اداءا

ياءيها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر يطيقونه فدية طعام مسكين

28

اداء كاملا فما القاصر فبينه قلت القاصر اداؤه زيفا ورده مشغولا بالجناية
كما لمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير في
يد الغاصب ثم رده مشغولا بالجناية مستحق بها رقبته او دين وهو
اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداه
لا على سبيل الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عيب اما
كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ
الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية
او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البايع
بالثمن ومنها رد عبد غيره كمن تزوج امراة على عبد الغير بعينه صحت
التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها
القاضي وقبل تسليم بعد النزاع يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله
مهرا وسلمه الى المراة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المراة
على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر
الزوج على تسليمه اذا طلبته المراة ولم يسلم فان قلت ما الفرق بين
هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع
من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلت فالاستحقاق
ثم ثم تظهران البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل برده فاذا انفسخ
البيع لا يجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو
النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا اقدر على تسليم
المسمى

[Margin notes: (right page, right margin, red) مطلب انواع الاداء في حقوق العباد; (right page, left margin) المرحلة المخوفة; (left page margin) الغاصب ح; اودرطرفه ٤; منه]

يلزمه وينفذ اعتاقه وساير تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون اعتاقها
وساير تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء لان تبدل الملك اوجب
تبدلاً في الصفة الا يرى ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جانب
الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الاول بتبدل الصفة يتبدل الذات
حكماً لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه مملوك
لبعض الناس لا من حيث الذات اذ لو كان كذلك لا يتغير حكم كلحم الخنزير
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فتبدل البعض يتبدل
الكل كذا قال الصدر الشريعة وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب
تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر والاولى ان يتمسك بالسنة
وهي ما روي ان النبي عم دخل على بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي
باللحم فقال عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيب فقال هي لحم تصدق علينا
يا رسول الله وقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك
موجباً لتبدل الذات حكماً والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة
المذكورة بقيمة العبد على الزوج للمزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر
الزوج على التسليم وفي المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى
القيمة ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليه ولم يتغير بالقضاء
وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات
وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم لم

يذكر

مطلب القضاء

يذكر المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل
وهو مشكل لان الدين يقضى بامثالها لا باعيانها واداء القرض قضاء فما الفرق
بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف ثابت في الذمة
فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكماً لانه لا وجه لتسليم سوى
ذلك واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان مثله قضاء وللقايل ان يقول
كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء
حكماً لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا بمقابلة الفقد
النسية والقضاء انواع ايضاً اي ككون الاداء انواعاً قضاء محض وهو
ما لا يكون فيه شبه الاداء وهو ايضاً قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان
يعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لا انه ينفيه
وما هو في معنى الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم الفايت هذا
نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير
معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف
عن الصوم وقضاء لمن عجز عنه دايما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة
بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظ واما معنى فلان
معنى الصوم اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه
جاز بقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه
لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا
اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهد هذا التاويل غير صحيح لانه قال
تعالى

وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الآية
وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون
ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحين ثبت وجوب
الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقراءة بعضهم وعلى الذين
لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله
كتب عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون معطوفا
على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر
وان كان ممكنا بطريق العسر فالصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص
وقضاء التكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف ان
يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح
اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع
يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات
قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة
وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام
بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع
مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك
الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كالاقراء في الركوع
ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهو نصف صاع لكل فرض
في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم
ثبت

مطلب قضاء التكبيرات العيد في الركوع

مطلب وجوب الفدية

30

ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص قياسا
على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت
من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب
الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة بدنية وان لم يكن
معلولا فيكون الفدية حسنة مندوبة يمحى بها السيئة فقلنا بوجوبها
احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله
اعلم ان قوله فيحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق
في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق
بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق بقيمة الشاة المعينة لنذر
الفقير او شراها بنية الضحية ان استهلكت او التصدق بعينها
حية ان لم يستهلك عند فوات ايام الضحية بطريق الاحتياط لاحتمال
كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع
نقل فدية التصدق الى اراقة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب
والاثام وليكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله
في هذه الايام ولهذا حرم فيه الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول
تناولهم من ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام
لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل احتياطا
واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا فاذا قلت

قوله ح

وهو الاطاقة

مطلب انواع القضاء في حقوق العباد

اذا نقلدت رجع الى الاراقة بكون التصدق به منسخا فلا يمكن اعتباره
بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآئسة الى الاشهر
ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء
هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل
معنى القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة
ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة
في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى
المثل الكامل مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة
والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة
اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع
بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المص قوله وهو السابق
عن قوله او بالقيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم يتحقق في
حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل كامل وقضاؤها
منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكر هنالك قلت الثابت في الذمة
اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا
اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان النفس والاطراف بالمال
في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا يعقل بين الآدمي
والمال لانه مالك المال مملوك وانما وجب ضمانهما لنفس بخلاف القياس
صيانة للدم عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان في الجناية

عمدا

الآيسة
صح

معقول صح

مطلب ضمان النفس

31

عمدا واحتمل القصاص لا يضمن لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق
واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تساهل
لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة
اجيب عنه بان الاداء يستعمل مكان القضاء اختار لفظ الاداء
اهتماما لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت
التسمية عندنا خلافا للش فيه لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس
كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون
البيع اما كونها قضاء فظ واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة
وصنع لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت
القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى تجبر على القبول اي قبول قيمته
كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر على قبوله وانما يخير الزوج
لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر
الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد الشيئين
فيتخير الزوج بخلاف المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت
قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عنده القدرة على العبد فان قلت لو قال
تزوجتك على هذا العبد او قيمته يفسد عنده التسمية ويجب مهر المثل فكيف
صحت ههنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي
مجهول لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة
لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لانه تسليم المسمى لا يمكن

وصفه

الاعور فيها وعن هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال
ابو حنيفة في القطع ثم القتل اي اذا قطع شخص يد رجل ثم قتله واحد
قبل ان يبرأ عمدا فللولي فعلهما اي يتخير الولي ان شاء قطع
ثم قتله وان شاء من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول
اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما
قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان بعد البرء فهما
جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص واحد عمدين او
خطائين او احدهما عمدا والآخر خطاء وكذا اذا كان قبل البرء والقتل
من شخص آخر او من شخص واحد لكن كان احدهما خطاء والآخر عمدا واما
اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع
انما يكون اذا بين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل هذا عمدا فقد افضى
الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة
وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك
وفي القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير
بينهما الولي بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار
لا صورة الفعل لان الخطاء مرفوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز
الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند
امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل الا انه يقتصر على
القتل لانه وجب عليه حقا له كما له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء للمولى
الكل عفوا كان له ان يسقطهما

بعض

32

بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكامل
على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان العدوان لا يضمن المثلي بالقيمة
اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن مثل الكامل انما يظهر
وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع
المثل التحق بما لا مثل له فيتعين قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم
الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه
وقت وجوب السبب ووجود العجز عند رد عين المغصوب وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما
يتحقق يوم الخصومة فافترق وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز
عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم
الخصومة وقضاء القاضي ويكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان
ما لا مثل له يعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا
المنافع لا يضمن قيمتها ~~سواء كانت او العبد~~ سواء كانت لحر او لعبد بالاتلاف اي بان يستخدم
مثلا عبد غيره او تركب دابته وعند الشافعي يضمن بها لكن يضمن اجر
المثل باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه بحبسه وتعطيل
لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد
وقيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان عطل
عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان
المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب

فانها لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا للشافعي لان الغصب عندنا ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون
الزوايد مضمونا عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه
فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالحانات فانها متقوم بمنافعها
وشرعا حتى صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد العقد
عليها في الاجارة وذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا
ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة
والمالية للشي عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير
محرزة لا تبقى وقتين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما قامت
هي به قلت هذا احراز ضمني لا قصدي الا يرى ان الحشيش النابت في ارض
مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان
باتلافه لكونه ليس بمال والعقد وارد على العين لان المنفعة حتى لو قال اجرتك
على المنفعة منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه
الدار ثم ينتقل العقد الى المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة
لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم
للمنفعة في غير العقد كما في وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلت
منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما
والقصاص وقلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص
لا يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم

للولي

مطلب القصاص لا يضمن

33

للولي لان النفس يضمن بالمال حالة الخطاء وذا دليل على التقوم ولنا ان ملك
القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية
حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح
لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث
مسائل معمول القول قلنا وليس قلنا معطوفا على قول قال ابي حنيفة
لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا
متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او
القاصرة وفي عبارة المصنف قلق حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه
معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امرأته
المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا عندنا شيئا ويضمنا له
عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون
متقوما عليه ثبوتا والزايل عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان
ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن والتقوم بالمال في حال
الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس
وما يتملك مجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته
بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وسمي بدل الخلع بدلا عما ليس بمال ولو
خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال
عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو
اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار انه ملك مملوكه

المتقوم

مطلب صفة الحسن للمأمور

لا بايلاف عمله قيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان
نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا بدله
عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحققة عن ذلك النصف
فاشبه الغصب ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر وهو
حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى لا يأمر
بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما
للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان
كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي
ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير
الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه
وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خالق بعض الاشياء حسنا وبعضها
قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاظهره
الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان يكون
حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة
ونوع منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالحج وقد يجتمعان في الايمان والاول
يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول
فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به

لاجل

لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا
يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال
كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي
فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمور به
الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فليرجع
الى محل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة
وهو اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن
ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات
اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او
يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا او وصفا لا اصلا
او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون
ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره اي غير المأمور به ولقائل
ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس بينهما
درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون
من النوع الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول
وفيه ان قوله ان يكون ملحقا قسيم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسيم للحسن المطلق الثابت
للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث
درجة ثالثة بينهما وهو ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها
ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها

وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحقت بالحسن لعينه ولو لم يجعل
كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال ما حسن لعينه ولا
يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه يكون كفرا او
مثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الا اقرار باللسان وصفاته فان اصله
ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على
الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت
بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اعتباري لا يقتضي وجود
محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال
مخصوصة تدل على تعظيم الله لكنها يقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة
كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال ما يلحق به فان الزكوة غير حسنة
في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير
الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله عنها
لكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله الى
داود يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة
وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة
شرف المكان كما قال الصحابة انت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد
ولما كان هذه الوسايط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها
بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة

الفقير

مانت ساه

شرفك ساه

الفقير بخلق الله صارت كلا واسطة فالحقت هذه العبادات
بالصلوة فان قلت هب انكم ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله
لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ الحسن فيهما و
انما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد
قلت الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار
العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المامور
به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه
لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لغيره حكم
الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات المامور به
بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر
الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذي لا يقبل السقوط
وهو اي ذلك الغير اما ان يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون
حسنا الحسن في شرط بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء
مثال لما يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به
الى اداء الصلوة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل
مقصود بعده والجهاد مثال لما يتادى بنفس المامور به وهو ليس
بحسن بنفسه لانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة
اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتادى بنفس الجهاد و
جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار

العبد

للمجهول ساه

كلام ساه

مطلب الجهاد

ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار
العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص
بالجهاد على ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى
في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها اعتبارح
لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت بواسطة الزجر عن المعاصي وهو
يتأدى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه
هذا شال للشرط معنى اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة
التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف
العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه فصار الملحق به وصارح
ايضا حسنا لشرطه وان صار الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به
كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا للحسن في شرطه فتخصيص المص هذا القسم
بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله
او يكون حسنا للحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان القسم هذاح
جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت
لان الحسن الزايد حصل من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة
التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة
على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات و
لا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة

يعني ان المراد به سلامة الآلات والاسباب لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع الشرائط فانها مع الفعل لا قبله

لايكون

36

لايكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه
القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان
مشروطا بها لما توجه التكليف للحال المباشرة ويلزم ان لا يعصى
بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل
المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل
في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا
ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع
تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به
وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة
مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الآلات والاسباب فهي
سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود
عادة كمن ادرك على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة فيظهر
اثر هذه القدرة في لزوم الاداء بعينه وقدرة يصير الفعل بها في حيز
الجواز عقلا وان كان يتعذر وقوعه فيظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه
وهي اي القدرة التي يتأدى بها حسن المأمور به نوعا مطلق يعني من
غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه
وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما
ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او غيره ولو قال
والقدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى

وللقائل ان يقول في عبارته تسامح لان الظاهر انه راجع الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي تحضر المقيدة [illegible]

داود لان المطلق في الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد
فاطلاق المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء
فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم تجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز
عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس
بتكليف ابتدائي بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجوب شيء لا يلزم
ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء
بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة
لانه تكليف آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب
الذي بقي ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي فليصل
تلك الصلوة غاية ما فيه انه اثبت مماثلة الاولى ما قال بعض الحذاق لا فرق
في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا
بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان بغيره يشترط توهمها فكذا
القضاء ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا بغيره
يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد
ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمها اي توهم ما يتمكن به الاداء
لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض حتى اذا بلغ الصبي او
اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت في جزء قليل منه مقدار ما
يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في آخر الوقت
بوقف الشمس في امتداده عقلا وان كان نادرا عادة كما كان لسليمان النبي

على ما

ابتداء نخ — عنده — الواجب — يعني في جزء — هو الاداء

37

على ما روي ان سليمان عم لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل
بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى
فطفق مسحا الآية ثناء ما حيث شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس
عن حظها فجازاه الله بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير
الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق و
ضرب الاعناق عليها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم
تبعوه ولم يعللوه كذا في شرح التأويلات ثم تنقل الى لزوم القضاء
للعجز عن الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر
لان السماء ممسوسة ثم يحنث ويلزمه الحلف وهو الكفارة فيكون
آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم
وقال زفر لا يلزمه القضاء وهو القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة
واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم
يلزمه الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان من
الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي
الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالكامل لانها زائدة على الممكنة
بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن
وليس معناه ان المأمور به كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم تغير
باشتراط هذه القدرة الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة
ممكنة لكان جائزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب

اعناق — وطفق — التوقف نخ — بالكي — يوجبه الحنث نخ — مطلب القدرة الميسرة للاداء

في بعض الواجبات على هذه القدرة الميسرة كانه تغيير من العسر
الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية
دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة
عن المحبوب امر شاق وحرج وعسير ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهي
كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص
اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء
المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا
نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالراحلة في الحج وههنا لم يمكن لان
اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجبت الزكوة
في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلت
ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين
كاداء خمسة من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي
اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغني كالتمليك
لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدر
الشارع عليه النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال
اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة
ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي
هي صفة النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا

من المال

من المال النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب
اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء فيجب
فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه
اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه
بالتعدي يخرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه
تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء اذ لو لم يتمكن منه
يسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لانه اي العشر
اوجب بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض
بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط
قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق
بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع عن زراعتها بان كانت الارض سبخة او نزر عنها
ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه
ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل
النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط
الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض
الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس
بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب
كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهلاك الزاد
والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وفي هذا رد لمن زعم

صدقة

ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة بحيث ميسرة لان الزاد والراحلة
في الحج والنصاب في صدقة الفطر زايدان على اصل القدرة لان ادنى
القدرة في الحج القدرة على المشي والكسب بالزاد والراحلة في الطريق
وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فقال
المص انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي
لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا ينافي ما قلت
من ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا ينافي لانهما
من قبيل الالات التي هي وسايط حصول المط وكذا النصاب ليس بشرط
في صدقة الفطر لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء
لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة
وذلك لا يتوقف على الغني الشرعي قلت ما دون الغني الشرعي في حكم العدم لان
من لم يتصف بكونه اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما
وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتي به اي المأمور بالمأمور به قال
بعض المتكلمين لا اي لا تثبت حتى يقترن به دليل مستدلين بان من افسد
حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعال الحج
ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز
بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا
وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز وعند المتكلمين هو عبارة
عن سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زايد وعند

وعند

مطلب اداء عدم صفة الوجوب لا يبقى صفة الجواز

وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم
يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان
النائب بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسده ولم يمتثل
وجب عليه التحلل عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل بامر جديد واذا
اتم فاسدا خرج عن هذا الامر لانه مأمور بالمضي فيما افسده وانتفاء
الكراهية بهذا اشارة الى خلاف ما حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت
بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس
جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة
فيها بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت
للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول يبقى
لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانتساخ وجوب الاداء فيه
لم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز له تركه
وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة غير موجبه اليه (اي الى الموجب)
اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله (بين الوجوب والجواز) من غير ان يتقيد بقيد الاذن
في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز
بانتفاء الوجوب لاستحالة حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواز
بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف
تظهر في قوله عم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه

لم يمتثل به

مطلب الامر المطلق

ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث
وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جائزا لم يبق والامر نوعان
مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة و
صدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان لا يتقيد بالحال
لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق عنده على الفور وهو
اتيان المامور به عقيب ورود الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتاخيره
نقض لوجوبه اذ الواجب لا يجوز تركه عن وقته فلا يعود على موضوعه
بالنقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط
بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية
حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن
مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق و
اما قوله فتاخيره نقض لوجوبه فمم لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الجزء
الذي بعده الى اخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني
فان كان لا يأثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم
وانما يأثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء
اخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر يأثم والموت فجاءة
لا يصلح لبناء الحكم اليه فالفوات مضاف الى صنع الله لا اليه ومقيد به

اي

اي بخصوص جواز الوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت
ظرفا للمؤدي اي يكون زمانا يحيط به وينفصل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق
الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده
كذا قال الشارح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود
ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى
ان يستدل بصحة الاداء ووجوبه عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط
للمؤدي اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس الهيئة فان قلت
ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال شروط
فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط
له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصوم والصلوة في شرطية الوقت
وامتياز الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب
المؤدى بدليل ان المؤدي يفسد قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا
على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط
كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا ولقائل ان
يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط
فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء
فلا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط الاداء فيجوز
ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق
ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب

لجواز ان يثبت باسباب شتى اولان الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا
فناقصا ولقايل ان يقول المتغير هو المودى او الاداء والمدعى سببيته
نفس الوجوب والاولى ان يقول ان الوجوب متجدد بتجدد الوقت وذا
يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا
بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف
النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات
سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء لكل منها
سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى
وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب
الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال
على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي ارادته وسببه الظاهري استطاعة
العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرايط التاثير فهي لا يكون الا مع الفعل
ذهبت فخر الاسلام انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية
فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا او الامساك فعل
العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان القايم فاعلا
فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي
فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى مستحقه
وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون

الى الفرق

مطلب وجوب الاداء

الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع
الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها ويفترقان في الوجود
فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم
لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا
ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه
الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان
الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل
في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص
لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول شرط للاداء ومطلق
الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الوقت عن وقته
والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو
سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب
ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت
والا لما وجب على من صار اهلا في اخر الوقت واللازم باطل ولا
اخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الاخر
فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بقرينة الشروع واليه اشار بقوله
وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به
يتعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء
به ينتقل السببية الى الجزء يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع

الذي

يعني ح

فاعل يلي سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر ولا يبقى
الى تمام ركن وقيل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح
سببًا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال
به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا هو نفس
الوجوب لا نفس الاداء حتى يعتبر الاتصال قلت الوجوب يفضي الى وجوب
الاداء فيصير هو ايضًا سببًا بالواسطة فان قلت ان اتصال
الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية حتى ينتقل قلت
لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء
الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي
ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع
ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف
على السبب فيلزم الدور ولقايل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة
في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ف
لو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع
لكان اوجز واحرى ومن التطويل اعني او الى الجزء الناقص عند ضيق
الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى اخر الوقت فان اتصل
الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة يعني اذا لم يتصل
الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببًا للقضاء

لان

لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا انتفت
عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء
الاخير سببًا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببًا للقضاء ليجب القضاء
بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء
ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع في النفل في
الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص
لانه صار دينًا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب
النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل
بعد الشروع بالافساد صار واجبًا ولم يبق نفلًا في حق القضاء ولهذا
لا يجوز قضاؤه قاعدًا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا
تظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا
لضرورة سببه كاملًا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرص
الشمس من عصر يوم لان الناقص لان الناقص لا يؤدي به الكامل فان قلت
كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت
الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار
كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليًا عن الفعل كان
الكل كاملًا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع
في الجزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصًا لنقصان في
ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس

احمرار الشمس

ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحتمل النقصان لانه لا جابر له في الغائب ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي من حكم هذا النوع الذي يجعل الوقت ظرفا له اشتراط التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يتسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم لا يزول بزوال السبب كالتبختر في الطواف وعدم السقوط ههنا من هذا القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وجاز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء اي التصريح انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه

فعلا

فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات المسبب الى السبب لانه حادث له وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط للادائية ايضا الا انه لم يذكر لانه عرف من كونه موقتا اذ الوقت شرط للادائية بخلاف كونه سببا ومعيارا الا ان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل قرناه به لبلة يرد عليه الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والقضاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه الى الجزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا مثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا هذا نتيجة كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا فيه قال رح اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان

وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كامل
الصوم فشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت
بالاصل قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان و
الاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم
اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان
تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل
او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون
الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل
اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن
نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر
المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء في الوصف في حق كل
احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع
عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم
لان السبب وهو شهود الشهر تحقق في حقها الا ان الشرع اثبت له الرخصة
بالفطر فاذا ترك الرخص كان المسافر والمقيم سواء يقع عن الفرض وله
ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة
شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح وكذا في رمضان بخلاف
المريض خبر مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى
واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة

العجز

العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى
عن فرض الوقت وهو اختيار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المص ولكن
اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا
آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض
لا بحقيقة العجز وكان كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع
الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين والحميات والى ما لا يضر به كالامراض
الرطوبية والترخص لخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص
بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى
المسافر النفل روى ابن سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض
الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر انما كان لكونه اخف نظرا
الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى
مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت
اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان
الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد بالنفل لانه
ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه
لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف باطلاق النية
منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان والنذر
المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له
فظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود
الشهر

وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر
المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة
في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان
سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم
ولهذا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر
لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر
كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه
نية التعيين اي النية من الليل لان الاوقات غير متعينة للقيام
فيقع الامساك في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء
واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار محتمل الوقت
وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقت العمر يخلاف الاولين وهما الصوم
والقضاء لانهما مشروعان في الوقت المعين فتفوتان بفواته او يكون مشكلا
هذا هو النوع الرابع من الموقت يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه
المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه
الظرف من حيث ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة
ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان
الاشكال بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف رحمه مضيقا لان ادراكه
العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا
فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر

الحج

مطلب في كون الوقت مشكلا

الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته
مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان
كل واحد منهما لم يجزم على حكمه به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو
ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على
ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول
متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال وانما الخلاف يظهر في الماثم فعند ابي يوسف
يأثم ان لم يحج في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه
ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق النية
بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل
مشاق السفر انه لا ينوي النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق
اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت بانه اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية
التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم
لا يشتغل بفوت الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل
يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الشافعي يلغو نيته
ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة لماله وصونه في امر دينه
اولى فيلغو نية النفل ويبقى اصل النية فيتأدى به فرض الحج واجيب عنه
بانه لو حجر عن النفل لو قع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا
وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم

مطلب في ان الكفار مخاطبون بالايمان وبالمشروعات وبالمعاملات وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة

من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل
له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل النفل فيثبت صفة النفل فيتحقق
الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار [illegible] مخاطبون بالاصل
بالايمان لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى يا ايها
الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله وبالمشروع
من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق
بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد اثروا
الدنيا على العقبى وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المواخذة
في الاخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات
في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية
الصلوة وهذا التأويل منقول من اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم
في حق المواخذة واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون
عند البعض وهم اي فقهاء العراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان
اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداها جائز عليهم
في حال الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون
بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة فان قلت
الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى ان
اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت

في

في حق الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلايل المستقلة والصحيح انهم لا
يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون
بتركها لقوله عم لمعاذ رضي حين بعثه الى اليمن انك لتاتي قوما اهل كتاب
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان اطاعوك فاعلمهم
ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان
وجوب اداء الشرايع يترتب على الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل لان ما لا يحتمل
السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب
في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد
الوجوب ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء
لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى
وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف
والاحترازات وبيان الاختلافات في الجنس من انه شرعي او عقلي آتية
في النهي اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان
على التمييز من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف
على قوله لعينه وكذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه
بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومقارنا
في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا
اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع به فقبح كفران

الخمر وكونه في العقود وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعاً لان العقل
يجوز بيع الحر كما وقع في قصة يوسف وانما قبح شرعاً لان البيع مبادلة
المال بالمال شرعاً والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعاً لا وضعاً لان العقل
لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفاً قايماً بالمنهي عنه
يعني انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه
وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم اعراض عنها والخلل الوارد في
الصوم من جهة الوقت بمنزلة الفساد من الوصف له لعدم تصور الانفكاك
عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل في البيع
وقت النداء مثال لما قبح لغيره لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة
وهو قابل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بان
يمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في
الطريق وكذا وطي الحايض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته
لان وطي المنكوحة جايز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا
الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون
الشغل ممكنة بان ياذن مالكها فان قلت لا نسلم زوال الاذى عن الوطي
حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك
او طهرت الحايض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام
في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة
في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض

عن ضيافة الله

والصوم منهي فامر الشارع بقطعه وعدم لزوم قضائه وقد عرفت ان الوقت داخل في تعريف الصوم وكان الخلل من قبل الوقت بمنزلة الوصف للصوم لانه وصف الجزء ووصف الكل فصار

عن ضيافة الله اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول
كان اشد اتصالاً به فاوجب فساد المشروع لان الشروع في الصوم في
يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائماً فصار ما انعقد
به مشروعاً ومحظوراً وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعاً وهو واجب
عند البعض خلافاً للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقاً فرجح
جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة
لا من جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر
المنهي وقال لله علي صوم يوم النحر يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم
يوم الحيض بخلاف ما لو قالت غداً وكان الغد يوم حيضها صح نذره بخلاف
الصلوة في الاوقات المكروهة وانما وجب قضاؤها لان بعضها من
القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد
بالسجدة والمنهي فيهما هو الصلوة والمضي فيها يكون امتناعاً عن ابطال
العمل وهو واجب وتحصيلاً للطاعة وتحصيلاً للمعصية وترك المضي يكون
امتناعاً عن معصية بطاعة وارتكاباً بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت
جهة المضي واذا تركه يلزم القضاء وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك
اوجب صحة البيع وقت النداء حتى اذا افاد الملك بلا قبض مع كراهة التنزيهية
فان قلت ان ارادوا بالكراهة التحريمية وهي ان يستحق فاعل المحظور ادنى
العقوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه ضعف
وان ارادوا بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر مستحل وطي الحائض

والمنصوص خلافه قلنا لحمد انها كراهة تنزيهة وانما كفر مستحلها لان حرمته
ثبت بالاجماع كذا في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه نظر لان وطي الحائض
اذا كان مكروها كيف تثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية
وهي ما لها وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا والشرب الخمر
فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه
الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة
الحيض وعن اتخاذ الدوات كراسي وعن المشي في نعل واحد فان الدليل
دل على ان المنهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور
الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة
والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع
لتحققها بين اهل الملل قبله قلنا كان الموجب بينهم مبادلة مال بمال
او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه
وغير ذلك وفي عقد الصوم امنا معوض زاد الاهلية والمحلية وكون
المستاجر معلوما والاجرة معلومة ومعرفتها بهذه الشرايط موقوفة
على الشرع كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول ما عددتم من الحسيات
انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها
على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول
محقون الدم على التابيد وقد قتل بالة كذا عمدا ولا يكون القاتل ابا له
وكذا الزنا من حيث كونها وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما

اما الفعل

اما الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق
بين القسمين فالقول ان تفسير الافعال الحسية بما لم يتوقف ان ع
فيه بتجويز في غير الحل العارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به
وصفا اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي عنه
معه النهي مشروعا [illegible] باصله دون وصفه الا اذا دلت الدليل على
كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح
وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها وبما ذكرنا نعرف
ان اطلاق المص عن قيد المطلق وعن الاستثناء في الحجاز في المحل فان
النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس قبحها
اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع به مجاورا قلنا المراد به ما يكون
قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزايدة وهي كونه اشد اتصالا به
الجهة الزايدة لما كان القبيح لعينه بقيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون
احدهما وصفا والاخر شرعا خص ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر
واشهر لان القبيح يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان يثبت
القبح على وجه يبطل به بذلك الوجه المقتضي وهو [illegible] النهي بيانه
ان الله تعالى نهى عباده ابتداء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى
يكون العبد مبتلى بين ان يفعل فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا
لعينه في الشرعيات يكون باطلا او لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث
لكن قال الاصفهاني لا يمتنع فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال للقبح المقتضي

فيعود على موضعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهي ممكنا في
المقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهي ايضا محفوظا وتحقيقه ان
النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر والنهي تصرف في
المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ
بناء على عدم ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع
الاختياري والاول ينافي الوجوب والثاني لا ينافيه والقائل ان يقول انه بعد
كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض
الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط
قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ومانع قولهم والا يكون مستحيلا
بانا لا نم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى
التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفاء
وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا
ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما كان
مشروعا في الجملة ولهذا تفريع بالمسائل على ان ما تقدم من الاصل اي يكون
النهي عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كالربوا وهي
معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط
لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل
الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وساير ايام المنهية

مشروعا باصله اما في الربوا او البيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب
والقبول وجد من الاهل في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به
القبض وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي ملك اليمين
كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من حيث انه يوم
ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر يلزمه ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية
لو صامه يكون مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم
الزايد في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزايد فرع على المزيد فيه
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زايد
والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسد لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو
هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ
فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل
ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاتي اذا اصفرت والنهي عن بيع الحر
والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء والملاقيح جمع ملقوح وهي
ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد
على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان
يقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذه العقود لا ينعقد اصلا ولا يفيد
الملك اصلا فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل
البيع والنكاح معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله
اي محل النهي وللقائل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من

جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح
وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور
قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا
لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت
مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في زمان نبوته قلت
انما يتم لو ثبت علمه عم بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على انكاره
وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر
فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه ولا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك
باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة سوال
وقال الشافعي في الباب بين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى
القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه
كالنهي عن القربان بحال الحيض فيكون قبيحا لعينه فولا بكمال القبح حال اي
قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل او مفعول
مطلق كما قلنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون مامورا
حسنا لعينه ثمرة الخلاف يظهر في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع
بعض افعال المكلف لاحكام معقولة كالصوم للثواب والبيع للملك
وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي قبيحا لعينه حكم بارتفاع
الوضع الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبيح الذاتي فلا يكون صوم يوم
العيد سببا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعله قبيحا لغيره

الامر

الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا
لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع
منهيا مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح والمشروعية لتغاير الجهتين
اصلا ووصفا فانه مشروع باصله ممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي
عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من
حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة والمسافرة بها
والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء
من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع
بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم تعدت الحرمة منه الى فروعه من الابناء
والبنات واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر
بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام الولد كما
اقيم السفر مقام المشقة لم يعتبر في السبب كونه حراما وحلالا لانه خلف
عن الولد وهو عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا صالحا
من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطي
من شبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يفيد الغصب
الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا
وعنده لا وثمرة الخلاف يظهر في تلك الاكتساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع
له ان الملك نعمة يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام

فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا لحكم
شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت والفائت ملك المالك
في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد
وهذا لا يجوز فانعدام الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا
وما خرج المغصوب بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة
اليد عنده للحاجة الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل و
المبدل منه ولا يكون سفر المعصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا
للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح بنفسه
بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح
سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى
دار الحرب لان استيلائهم معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلائهم
انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا امواله الى دارهم
لم يبق العصمة لانه اما بالدين او بالدار وقد عدما فيكون استيلاؤهم على مال
مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال
الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء
كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء وقع على محل معصوم
فلا يفيد زوال العصمة بعده كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك
في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء كانه
يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد

مطلب لا يملك الكفار مال المسلم

فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال الغير معصوم ابتداء
وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله
فاذا لم يرسله يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة
بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المص أخره عن الخاص لانه كالجزء من
العام اذ المفرد مقدم على الجمع فيما يتناول اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر
الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج به الخاص
المعين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة
فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل
واحد منها وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله
يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة
في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل
لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام مسلمون الافراد مشتركة
في معنى المسلم وزيدون فالافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام
قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي بحيث يقطع الشبهة
عندنا كالخاص وقال الش في حجة ليس بقطعي لانه يحتمل ان يخص كما
قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس
الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع
ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه

مطلب العام

ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على
السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان
الاثر الاحتمال في رفع القطع غير عبيد لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر صحيح وكذا
الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان الارادة المخصوص لما سقط في حق العمل
بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل
وعمل الجوارح تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد
محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلت ذلك احتمال ناش من دليل وهو
القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الخلاف يظهر
في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا
يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب يجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به
اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين جمع عرنة
وادٍ بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب اليها عرني بنون سقطت
ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو ما روي انس بن مالك
ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم
فامرهم الرسول ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا
فصحوا ثم ارتدوا والعياذ بالله فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول
الله عم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا الحديث خاص ورد في ابل الابل نسخ
بقوله عم استنزهوا البول لان البول عام يتناول ابوال الابل وغيره

لان اللام

لان اللام فيه للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن
العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين متقدم
لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام
فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال
آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يترجح الخاص قلت
الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي
لا قرينة له مساو لاحتمالات المجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى
بالخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه
لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام
مثل الخاص في ايجاب الحكم فتثبت المساوات بينهما في الوصية بالفص
فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في
البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف وقال المص في شرحه ما ذكر
في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها فرواية
شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه بكلام
موصول او مفصول لان الوصية لا يلزمه شيئا في حيوته في بعد مماته
فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية في الرقبة لاحد
وبالخدمة لآخر وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص
فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا له فتخصيص العام انما يصح موصولا
فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون الفص بينهما بخلاف

من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء الفص
من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام
حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عامًا لكنه شبيه
بالعام وجب ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على
ذلك والذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرونة بها
كذا في المحيط هذا تفريع اخر على كون العام قطعيًا معطوف على قوله
نحو صورة المسئلة متروك التسمية عامدًا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل
عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر
الواحد وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسمِّ و
بالقياس على الناسي بان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعًا
فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم
وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به
وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق النص معمولًا
به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة
بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون
مما قتله الله فانزل الله تعالى الاية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف
يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان الحاق العامد بالناسي غير مستقيم لان الناسي

عاجز

عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله كان امنا
معنى لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان
مباح الدم بردة او زنا او نحوها فالتجا بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى
ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى ينضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل
عند الشافعي لان الجاني قد خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيًا
ولا فارًا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف
يستوفى في الحرم فلما لم يبطل ادنى الحقين فاعلاها اولى لانها اي لان
قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله ومن دخله ليسا بمخصوصين فان الناسي
غير مخصوص من الاية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلمًا مقام
الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيًا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضًا من
الاية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون تخصيصًا ولئن
سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما الاطراف فسالكة
مسلك الاموال والاية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير
في كان يرجع الى النفس الداخل دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز ان
لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعًا وعطشًا كيف يثبت عموم الامان فان قلت
الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه هو المذكور لا
الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت
الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا اسلم الخصم ان دخول البيت مفيد
الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فلا الزام بالاية متعذر

قلنا صفة الامن تعم بالبيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا
ولما اخذ الحرم حكم البيت فى الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير
الى البيت منا ولا الحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل فى حرم مع
ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وبعيد من البيت
فاسد لانه تع فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس فى كون البيت
متعبدا له آيات بل هي ظهور قدمه فى الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبين
فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع فى بحثه بعد لحوق التخصيص
وهو قصر العام على بعضها تينا وله عندنا فقبة واما عند الحنفية فهو القصر
عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء
والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي بقوله تعالى خالق كل شيء فالله سبحانه
وتعالى مخصوص منه كذا فى بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء فى قوله
خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا تينا وله فكيف يكون
مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع من هذا القبيل وعن
الحسي نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل
ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص فى المرة الثانية لانه ليس عقارن
فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة لادا خلا فى ماهيته كذا قاله شارح
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخر دليل المخصص المقارنة
لان يصدر امعا من النبي عم فى ممكن ان لا يعرف تاخر دليل آخر فى المرة الثانية
كما لم يعرف فى المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة
دليل

مطلب لحوق الخصوص

بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول كالربوا احقص من قوله
تعالى واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد
الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم
الربوا بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم واذا قصر
بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه
لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجايز
من قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجايز بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان
احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به اي بالعام
بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضها احتجت على ابي بكر رضه فى ميراثها
بعموم قوله يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مع ان الكافر والقاتل خصا منه
ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر فى حرمانها الى الاحتجاج
بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة
فانها يحتج بها مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص
بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص فشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص المستثنى لم يدخل تحت الحكم
وشبه الناسخ ~~من جهة الناسخ~~ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه
فان كان المخصوص مجهولا فالجهالة توجب الجهالة فى الباقي كما فى المستثنى المجهول فلا يبقى
حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا

قطعية

للمعلوم وجهالة لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهتين وقلنا
يبقى حجة فلا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص
مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدرها مجهولا ولا العلة تخصوصا
ولا العام وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم
لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم
الاصلي اذ به يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج
والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى
الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة
واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا
يبقى موجبا قطعيا حجة قطعية فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما
بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما
فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال
ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ
والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع
في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوصه بمعنى المعارضة
اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع
فاحتمل التعليل فصار كانه اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر
فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على
انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد

في الذي

في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد
هذا البيع لانه جعل قبول العقد في ما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه
كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطا
فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من
مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار
داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه شرطا في المبيع فلا يمنع صحة
العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن
جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهر المنكوحة قلت لان
العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة
القن لتضرر المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة
مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم المجانسة بين البضع والمهر وانما يقابل
لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم توجد المزاحمة فلا ينقسم
وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في
الانعقاد لا للحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بالخيار والشرط تبديلا له
فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون
كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ و
شبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان
كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة
ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم

محلـ ح

يفسد البيع في الصور كلها لوجود شرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلث عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى بجهل المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان

قطعيا ولا ظنيا ثم

سواء

سواء كان المخصوص معلوما كقوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما قالوا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء ودليل الخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدري كم من فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري يبطل البيع في الهالك لتعذر

التسليم

وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فصار كالفسخ لان هلاك احد العبدين
بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ
بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم نذكره للتقسيم وهو
ان دليل الخصوص ان كان مجهولا كما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء
والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان من
القطع والجواب عن كلا القولين اي فيما ذكرتم اعمالا لاحد الشبهين واهمالا
للآخر وليس احد الشبهين اولى من الآخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع
بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما
ان يكون بالصيغة والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى
لا غير اي يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى
وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا
او منكرا هذا هو مختار شمس الائمة فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان العموم في القلة
من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام عندكم قطعي الدلالة
فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع
من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله ولانه ليس
بشامل للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء
وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع قطعا عند
عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام
المتفق وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت

مطلب العموم

بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في تحبير الاعمى المصنفة انه يجوز الاستثناء
وفي الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع
فيقال رجالات قلت هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ
وهو متناول لجميع احاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن
فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناوله ولم يكن صح استثناء
الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان الجمع المجموع
لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت
لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم
الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة
زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان
العموم اذا قلت في الشرط من زارني فله درهم وكل من زار يستحق العطاء
واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعدهم
فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق كل من زار
العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني
وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون
خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل
كذا نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت
في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام

قوم واقوام فاذا قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالات وجمع

مطلب من وما يحتملان العموم

مطلب الخصوص

فلان المستفهم بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم يعني الكثير
الشايع في استعمالاتهما العموم ومن في ذوات من يعقل يعني ومنع من
في ذوات من يعقل لقوله م من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان
ان يكون عاما بعموم صيغته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض
الناس ممن لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم كما اتى كما وضع ما
لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال
شاة او فرس ولا يصلح ان يقال رجل وامراة فان قلت اذا كان من
محتملات من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعا مبهمة في ذوات من
يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص
او عام فاذا قال من شاء من عبيدي فهو حر فشاؤوا اعتقوا هذا تفريع على
كون من عامة فان قلت كلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه
للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بها كما عمل بها ابو حنيفة في قوله من شئت
من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم
المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل
على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص
فلا يدل على تاكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح لكنه ليس بصحيح لانه
قوله تعالى من يشاء الله يضلله عام مع ان المشية مسندة الى خاص وهو الله تعالى
قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض

متيقن

58

منتف على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من لانه لما علق
عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا
من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط
معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشية بالكل
دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه
شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية بكل على
الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل ولقائل
ان يقول البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا
البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ولا نم ان التبعيض
متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما
وجارية لم يعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما هذا تفريع على
كون ما عامة فان قلت على هذا يلزم من قوله فاقرؤوا ما تيسر وجوب قراءة جميع
ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة
الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا وما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى
والسماء وما بناها مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب
لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من يجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى ومنهم من
يمشي على بطنه ويدخل ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا
اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم
وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها دون صيغتها يعني يراد

مطلب كل وكلما وكلمة الجميع

كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل
فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه انما
يكون اسما فيعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امراة تزوجها فهي طالق يعم
الافراد ويحنث بتزوج كل امراة ولا يعم الافعال حتى لا يقع الطلاق في المراة
الثانية على امراة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده
كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان
ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بالصدق الاول لان جميع افراده ماكول.
والكذب اي يكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت
انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فان دخلت
ما اي كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا
اليه فيدخلها المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت
فمعنى قولنا كلما تزوجت امراة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق
في كل تزوج ولو بعد زوج آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم
الافعال في كل اي كما ثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء
قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اي توجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل
هذا الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي
اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا
اي يكونوا مشتركين فيه واذا دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع

يحتمل

يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل
عند تعذر العمل بحقيقته فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى
لان الجماعة فيه اجلى اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معا استحقوا النفل كلا بالحقيقة فلما دخلوا فرادى استحق الاول
منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما لان الشرط
وهو الدخول اولا لا يوجد الا في ضمن واحد او اكثر يعمل بحقيقة الجمع وان
في واحد يعمل بالمجاز وانما يلزم الجمع ان تصور اجتماعهما وللقائل ان يقول
امتناع الاجتماع انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة
على حقيقة الجمع واخرى على المجاز ولا معنى للجمع في الارادة الا اثبات الحكم
على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع ههنا ليس في
معناه الحقيقي للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام ذكر للتشجيع
على الدخول اولا وليس مستعارا بمعنى كل احد فيستحق كل واحد كمال النفل عند
الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السبق في الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي
كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل
عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد
فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف
عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه
الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة
من

يعني
اذا قال من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة تبطل النفل لان
الاول اسم لفرد سابق فلما قرن لمن سقط عموم من لان الاول لحكم المفرد السابق
فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فبطل فان قلت
في صورة كلمة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولاً بالنسبة الى من تخلف لم لم
يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه
الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظة كل دخل على من فيقتضي
التعدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازي
وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا افراداً
يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت قيد عموم المسبوقية
بالغير مراد في دخولهم افراداً فلا يصدق الا على الاول خاصة والنكرة في
موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعاً شرع في بيان العام بدليل
خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها و
يتضمن من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز
وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة
يعم كقوله تعالى لا بيع فيه ولا خلة فيمن قراء بالرفع فانه عام وتارة لا يعم
كما في قولك ما رايت رجلاً بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله
الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوعه
قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى رداً لما قالت اليهود ما
انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيداً للعموم والسلب

متعدداً

اليهود

الكلي

الكلي لما كان الايجاب الجزئي رداً عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب
الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة يدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب
العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية
من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا يكون
مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين و
تمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق
يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراد لقال
لكنها مطلق لان النكرة لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لقباً فخرج عن
الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال على فرد غير معين
وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال الامر التكرير
انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهو يوجب الخصوص على
احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها يوجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا
كذب احدهما تمسكوا بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء ههنا
شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى جميعاً جوابه ان الشيء في قوة النفي و
الاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردناه ايجاده الا قولنا كن وما
قاله بعض الشارحين حتى سمى الشيء في المطلق عاماً على اصطلاح المنطقيين
فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى
ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار في قوله
تعالى فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا

تخص

تمسك

والمجنونة ساه

والعميا

انها

عامة كما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا ان اردت
من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه واذا اردت الثاني ولو على
سبيل الاحتمال فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا
باعتاق كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها ليس باعتبار التخصيص بل
باعتبار ان الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله تعالى كذا في الصحاح فلم يتناول
الزمنة واما عدم جواز المدبر فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا
الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة كما يطلق على السليمة
ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها ادمية مجازا وبانهم اجزوا
مقطوع اليد في التكفير ولم يجزوا الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا
الخبط ذو فهم الى ههنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه وليس مرادهم من ذلك انها
حقيقة في الكامل مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل متقرر
عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثاني رقبة ان فاية جنس
المنفعة وهو البطش معدوم منزوج فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس
بفايت جنس المنفعة لوجود احديهما حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه
فايت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة
في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص
والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما
فكيف عمت بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لانه في الخصوص بوجه ما
فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام

الاجماع
الصحاح ح
كما طلاق صح
الكامل صح
اخص من رايت رجلا ح
بالعموم ح

في افراد

٦١

حيث انهما فيكل فرد ومنها افراد نوعه
الموصوف به من غير ان يخص
بواحد فان قلت لم يجعل الموصوف
عاما بعموم الصفة مع

في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة
بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة
قلت الموصوف خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة
محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي
ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول
الى ههنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل للنكرة حاصل قبل الاتصاف
بها فلو كانت بعده كذلك كان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق
كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يتكلم بجميع
رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد فقط
سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر موليا لان المستثنى يوم وقع فيه القربان
فيمكنه القربان في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يصير موليا
بعد القربان اعلم مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك اليوم قيد الصفة بكونها
عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا ولد في لا تعم
اعلم ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة
قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من جرادة وقد تخص بالصفة
كما اذا قال والله لا تزوجن امراة كوفية بر بتزوج امراة واحدة
ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي
وبكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم وصفها ان النكرة اذا كانت

مرة واحدة
دنوي ميتا ح

ان النكرة

موصوفة بالاستثناء يكون بصيغة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء
يكون باسمه فيتناول واحداً ولهذا اي لكون النكرة تعم بالصفة العامة قال
علماؤنا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معاً او متفرقاً انهم
يعتقون عليه وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع
مرتبين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى
في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الصناعية ومن المعرفة
غير المعينة كقولهم المراة التي اتزوجها طالق وجه الفرق ان ايا وصف النكرة
مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة
او فعل شرط لاتفاق النحاة ان ايا ههنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف
من جهة المعنى فهو موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب
وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم
الا يرى ان يوماً فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوماً اقربكما الا يوماً فيه عام بعموم
الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب
قايم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول به فضلة
يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح
وقد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وللقايل ان يقول
الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول
به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافي بالمضافين والمتعدي
يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد

في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف

والفاعل

والفاعل ايضا ضرورتي فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي
الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العام ليس بوصفي بل
مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل احد على ضربه توفر الدواعي
لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما
علق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير على
العموم بل يبقي واحداً للحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك
لان اصله التراب وفيه يبس وقبض والله اعلم وكذا اسم الوصف العام
اي افاد
في العموم اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف لمعنى العهد اوجب
العموم اي عموم الجنس وهو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى
بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه
ويحتمل الكل بدليله واذا حلف لا يتزوج النساء حنث بامراة اعترض عليه
بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعاً وبان
كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعين يلزم ان يكون لبيان التغيير لاحد
المحتملين وقد اجمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام ان كان عاماً
ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملاً لما دونه كما هو موجب ساير الفاظ العموم
وان لم يكن عاماً لا يصح عده من دلايل العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح
سر هذه المسئلة والمختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انما
يفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي دخل
عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى

قال في العموم

يتزوج

صاحب الكشف

من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس
فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا
فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن
واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متيقن ولهذا حمل اللام في قوله تعالى والسارق
والسارقة وقوله تعالى ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا
ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج
نساء العالم غير ممكن فيصرف الى الاقل المتيقن حتى سقط اعتبار الجمعية اذا
دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته لبطل معنى
النعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على
تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام
للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني فاذا حمل
على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن
مقصودا لان لكل جنس له افراد خارجا او ذهنا ولهذا اعتبر الجنس اولى لان فيه
جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت
لم لم يجعل اللام لاستغراق المجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثة
لا يتناول الواحد والاثنين وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك
النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة
اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه بما يشبهه من ان النكرة

الجميع ح

من بعد ح

انتهى ح

اذا

63

اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير
الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة
والفرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين فيه
وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل
الآية من هذا القبيل نظر لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس
رمحا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من باب التاكيد فان قلت
اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رضه قلت كانه قصد باليسرين
ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة
واذا اعيدت نكرة كان الثانية غير الاولى لما ذكر انها لو كانت عين الاولى
لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه اعلم ان هذا
هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد
تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى
قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة
معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء
التخصيص اليه و

والفرض نسخه

ازقاعده مذكوره

اندن بحاورهنهى

نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد
وما فوقه كالطائفة ومن وما واسم الجنس الموصوف باللام او ملحق به اي فيما
هو ملحق بالعام الذي صيغته كالمراة والنساء والرجال وغيرهما من المجموع
المعرفة باللام الملحقة بالاسم الجنس المفرد والثلثة اي النوع الثاني الثلثة
فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او
معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع
ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد ومثنى
وجمع ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع
اثنان لقوله تع هذان خصمان اختصموا جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان
وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث هذا جواب عن تمسكهم
بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم تبعا فان
كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تع فان كن نساء فوق
اثنتين الاية ان ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين
حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة
فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى والوصايا
كما اذا اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخان فهو لهما بالاجماع لان الارث
فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل
تبع الفرايض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما
يتقدم على الثلث لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكرتم لانه عم متبوع

لتعلم

لتعلم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا انه
كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث شرطنا لصحة ادائها ثلثة سوى الامام
بدليل قوله تع فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلثة
سواه بقوله تع فاسعوا واما المشترك اي اما المشترك فيه لان المفهومات
مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين
فصاعدا ليتناول القرا فانه مشترك بين المعنيين مختلف الحدود
احترز به عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فان الشيء يتناول
افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى
الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث الموجود
واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول مشترك معنوي
وهو لفخر الاسلام وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار
صاحب التقويم وكذلك اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من
قوله في العام المتفق الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا
باعتبار معنى وتلك الافراد متفقة الحقايق او يتناول افرادا باعتبار معنى
ولكن الافراد مختلفة الحقايق كالقرء بضم وبفتحها الموضوع للحيض والطهر
وحكمه التوقف فيه اي المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل
رجح لاحدهما بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تامل
علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا دالا على الجمع كما يقال قرات الشيء اي جمعته وعلى
الانتقال ايضا كما يقال قرا النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان في الحيض لانه هو الدم

المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا
قال الشراح ولقايل ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء
بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان
الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر
الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى
بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه
لتوقفه على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب
لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الاخر لغة
قلت القرء ههنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر واعتبار
كونه في الاصل مصدرا او مستعملا في اي معنى انما يكون بالتامل وهو لا يمنع كون
المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض لانه نوص عند ذكر الخلف لليأس عن الحيض دون الطهر
فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا يعني لا يستعمل
المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه
عند التجرد من القراين ولا يحمل على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على
ان يكون مرادا ومناطا للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما
ان في اعتبار المعية يصير كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارها يصير
كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فان المثل

مشترك

مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية فرجح محمد والشافعي
المثل صورة لانه ابعد عن المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف
رجحا المثل معنى لانه يراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة
يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعي يلزمه متمسكا
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي عم والصلوة من الله الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركة
بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء و
ههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشان النبي عم واظهار الشرف
مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء
وما قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الاية ان الله يصلي
وملائكته يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون
لا يصلح ان يكون دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد
وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما
الضرب في الارض اي السفر ومن الاخر استعمال آلة الضرب قلنا المشترك
اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير
موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين
كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا
في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى
عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين يراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع

فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال
فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادًا وغير مراد في حالة واحدة وهو
باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع
له والآخر مما يناسب فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وللقائل ان يقول الجمع
بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم
ونقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد او اجتماع
فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى
المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ولنقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى
جعل اللفظ منفردًا لذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معناه نخصك
بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى واما المؤول فما ترجح مطلب المؤول
من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المؤول
بقوله من المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول
لوجوده بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا ازيل الخفي عنها بدليل ظني
كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض
وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف مع ان القيدين منتفيان فاجيب عنه بان
المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن
اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع الاقسام فيه وللقائل ان يقول
المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى.
الثانية

فيكون

فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو المؤول من المشترك لا لمطلق المؤول لانه في
بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا الاول المؤول من المشترك ليس منها
لانه يتغير دلالتها الوضعية بالتأويل فان قوله عم المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل و
الحمل على الوقت تغير تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم
بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد ان يترجح ارادة الحيض منه يكون
دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في المؤول يتبين المراد
بالرأي فكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك
وبعد ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجيح
بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على
معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا
الى لفظة ثلثة وجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه على الحيض لئلا
ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو
آخر الكلام كقوله تع احلنا دار المقامة من فضله وكقوله عم احل لكم
ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل
بدليل الرفث فان قلت في المؤول لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم
ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لانم فان
وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر
الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المؤول وجوب العمل به على احتمال اللفظ

والسهو يكون وجساء فقلب على ظنه طهارته يلزمه التوضي به على احتمال
الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان التاويل
ان ثبت بالراي فلاحظ له في اصابة الحق حقيقة ولئن ثبت بخبر الواحد
فيكون الثابت به ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فاسم للكلام وفيه اشارة الى ان
الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد
بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف الشي بنفسه على
ان الظاهر علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه للسامع اذا كان من اهل اللسان
بصيغة اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد
السماع موقوف على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى
في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فهو ظاهر
في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتاويل
والتخصيص حتى يخرج عنه والمفسر والمحكم قلت لم يذكره الفقهاء بل يكون في تعريف
الحكم وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه اي بالظاهر على سبيل الظن
عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ
لا اعتبار لاحتمال الغير ناش من دليل حتى صح اثبات الحدود والكفارات
بالظاهر واما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم منه معنى
لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بان يكون المعنى الزايد غرض المتكلم والكلام
مسوقا له بقرينة لا في نفس الصيغة معنى لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا
مثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه

وضوحا

بالظهار

معنى

معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه
سياق الاية وهو قوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهرة
في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص
وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين
جاء في القوم كان قوله جاء في ظاهرا لكونه غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداء جاء في القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف
هذا كلام حسن لكنه يخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة
الظاهر بين السوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل
عنه الكل عادة ولقيدوا في حده بهذا القيد وقال ليس ازدياد النص
على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه ايضا
معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سياقا او سباقا
الى هنا كلامه وللقايل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم اعم من ان يكون قرينة
نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان
زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى
لم يبق محتملا للتاويل بل هو في حيز المجاز لتعين المراد ح ولانه انه غفل عنه
الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الاية المذكورة نص في بيان
العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر
والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على
كونه مفهوما من تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل

وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو اي ذلك التأويل في غير المجاز وانما قال في غير
المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل يكون بطريق التخصيص وغيره والى
هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجهما
عن كونهما قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص
لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر
فما ازداد وضوحا والتخصيص على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل
والتخصيص سواء كان ذلك لاحتمال معنى في النص بان كان مجملا فلحقه البيان
القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به
باب التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم
انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز
الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء انما يفيد التخصيص لو كان متصلا
واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على التفرق وبقوله
اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام
لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك الظاهر وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه
على احتمال النسخ فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط
فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ
انما نشأ من حيث هو الخبر لا من حيث انه مفسر فلا يضر ما في التمثيل كذا قيل وفيه
نظر اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا

وظهور

وظهور معه احتمالا ابعد وظهور ولا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة
الاولى والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقهما
في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ
والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم فما احكم المراد به بلغ
عن احتمال النسخ والتبديل ضمّن احكم معنى امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع
احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع
وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي ويسمى
محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد
من هذه الاقسام بيّن نظير كل واحد فقال كقوله تعالى احل الله البيع
وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم
نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل
الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا ففرق الله تعالى ذلك وقال احل الله
البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال المفسر
ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم ونظائرها يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم
قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى
يعني يصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما
متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروك عند معارضته المحكم فان قلت
التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان
احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك

لكم حث ج

لامطلق التعارض بين الظاهر والنص قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله
تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح
ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامس
فلما تعارضا رجح النص ونعمل به فان قلت مثنى اثنان اثنان وثلاث
ثلاثة ثلاثة فلم اختار لفظ مثنى ولم يقل اثنين وثلاثة ولا يجوز للحر الا
اثنتان او ثلث او اربع ولم يذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي
ان يكون تسعا لانه للجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب
للجمع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولانه للجمع بين ثنتين ثنتين
او ثلث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين ثنتين او
ثلاثة ثلاثة والمفهوم منه ان تاخذ كل واحد درهمين او ثلاثة ولو قال درهمين
لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب لنصبه على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم
معدودات بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان المفهوم ان
يقتصر كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له
ان ينكح ثنتين ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز
عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قال المص في شرحه من ان الواو في مثنى
وثلث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو
ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله ع م المستحاضة تتوضأ لكل صلوة
نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام لكنه يحتمل التاويل بانه
يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عليه م

الاقوى سواء كانت شكاد ربعي او لا امثال التعارض ع ع
فان تعارضا ترجح غير النص جبنة بانه يقتضي حرمها خلاف بان نقضه

المستحاضة

69

المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا
فرجح المفسر على النص حتى قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة
لا نكاح هذا مثال التعارض بينهما من اعترض ل لان قوله تزوجت نص للنكاح
ولكن احتمال المتعة قايم وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذا النكاح لا يقبل
التوقيت فيترجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي
كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك بل معناه انه دائر بين ان يكون نكاحا
ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر و
المحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تع اقيموا الصلوة فانه
ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تاويل نص من حيث ان الغرض
من سوق الكلام لايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي ع م
بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار
وقوله تع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا
يقتضي التكرار وهذا محكم في التوقيت ترجحت على تلك واما الخفي الاية ع اعلم
ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر
والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر
هذه الاقسام توضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني
في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية ثم ما خفي مراده بعارض يعني صيغة
الكلام يكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض
نذكرها ان شاء الله تع غير الصيغة بالجر لا يصلح ان يكون صفة بعارض لانه احتراز

به عن المشكل

والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو
فاسد بل هو يدل على ان قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة
وهو المخفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين
وهو ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعنى او الاستعارة
البديعة في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل
وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زي
وهيئة لا ينال به الا بالطلب ليس هذا من تتمة الحد بل هو علامة الخفي وتاكيد
للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب قيل الظاهر والخفي وجوديان متعاقبان
على موضع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر
لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وهنا قد اجتمعا فان لفظ السارق
ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان
الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر
فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنصب
عطف على ليعلم المراد كاية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو قاصد
للحفظ في نوم او غيبته احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد
الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما
يكون فيه شبهة كمال فيه الشركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس
عن النبش وبالسابع عن الطر فانها خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير

وهو

وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بنوع غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن
الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة
ويختفي حكم السرقة في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر
يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر زائدا ناقصا في النبش
فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى
ثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة
والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ
والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر لان موضع القبر
في البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي حنيفة رح
وابي يوسف وان في لقولهم من نبش قطعناه ولنا ما روي
ان النبي عم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول
على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي
دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف الملحق الكلام هنا
وفيما سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا والدلالة القرينة عليه لانه
هو المقسم وذكر في تعريف الظاهر بيل عليه وهذا التعريف يقتضي
ان يكون الكلام محتملا لثلاثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة
فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا
اي دخل في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه ودقة
المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الخفي لان بعارض ثم

مطلب المشكل

ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان
ليلة القدر يوجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث
وثمانين مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر كذا
قاله بعض الشارحين ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا بصنفين
متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه
معارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى
مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين وهذا المعنى يقتضي
ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها
وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى
كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشارح
ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد
ومن قبيل المأول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة
بديعة كقوله تعالى قواريرا من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا يكون
من فضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك الاواني لا يكون من الزجاج ولا من الفضة بل
يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتأمل فيه
الى ان يتبين المراد كما تأملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء
كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل
غريب اختلط بساير الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله

واما المجمل

واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي توازرت على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب
الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون
باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا
قبل التفسير فان قلت قوله ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفي ان يقول ما اشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره
قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا فخر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي
اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين كاف في المجمل واشتبه
المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من
المجمل ثم الطلب ثم التأمل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء الستة من غير
حصر عليها فبقي فيما وراها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما
احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك
والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل
ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو
الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان
شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان
اريد به طلب المعنى المأثور وبالتأمل التأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح
ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله
ازدحمت جنس وقوله اشتبه فصل يخرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد

مطلب المتشابه

يدرك في الخفي بمجرد الطلب في المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير
المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار وقائل
ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان تبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة
فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي م بفعله وقوله والزكوة
وهي في اللغة
النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي م بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم
ولو ذكر المصنف التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى
واما المتشابه فهذا لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في
بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع
رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة ان لله تع
صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اراده منها ومعرفة
هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل
الاصابة اي قبل يوم القيامة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان
انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا
لان المتشابهات كانت معلومة للنبي م اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب
عامة الصحابة واهل السنة والوقوف عندهم واجب على الله في قوله تع وما يعلم
تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف
في قوله
والراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومحلا بان الله تع ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التأويل كما ذم من اتبع ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل

آمنا به

من

من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله
والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن
لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون المتشابه
ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن الطاعنون
قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم
يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد
انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تع وهذا كالمقطعات في اوايل السور
اي كالحروف المتقطعات في اوائل السور وهي اي حروف المفردة في اوائل السور
وهي الحروف التي تقطع بعضها عن بعض في التكلم كقوله تع قاف ونون والف
لام ميم هذا متشابه في الاصل وقد يكون متشابه في الوصف كرؤية الله في الآخرة
اعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا
على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لا بسبب الصيغة بل في بعض المواد ثم
خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا
بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه و

مطلب الحقيقة

اما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه
استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض
الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع
له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان
بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا المراد بوضع
اللفظ
تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين

اللفظ

هذا فصل وتمامه ... قوله من جهة ... الاول ... والاجناس لا ... [illegible]
علیك ان الارادة لا تتصور الا ... الارادة المتكلم ... [illegible]
الاستعمال الشرعي ... ان الشارع ... [illegible]
مادة ... حقيقة ومجاز ... [illegible]
حقيقة ولا مجاز ... [illegible]

من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من
قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع
لبشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل
استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان
اريد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمه وجوب ما وضع له خاصا كان او عاما لقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين
خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لفظ
اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى
ليس كمثله شيء فان الكاف زايد والزايد لا معنى له قلت معنى له معنى وهو تاكيد
التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتاسيس لمناسبة بينهما اي بين
ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال
الارض في السماء لا ينال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل
لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه تقابل
لغوا ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل
في بعض الشروح انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي
لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له
فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له
في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة فا
فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي تختلف

باختلاف

73

باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد من الحقيقة
لفظ مستعمل في موضوع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع
له من حيث انه غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في
الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها
غير الموضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معنييهما اما لفظ الحقيقة
فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي
واما المجاز فلان الجواز وهو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض
يمتنع عليه الانتقال من مكان الى آخر وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان لقوله
تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع
في حديث ابن عمر كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل
في الكلام الحقيقة وانما ثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم ونسبة الى الشافعي و
منسوب الى بعض اصحابه وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من
علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم
يكن لكونه حقيقة والا لما وجدت حقيقة الا وان يكون عامة والامر بخلافه بل
لدلالة زايدة على ذلك كالواو والنون في مسلمين والالف والتاء في مسلمات
واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا
وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى منزه عن الضرورة فان
فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى والله ذكر فتحرير رقبة

عندكم

اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الي
المستدلال الى المتكلم بجله في المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لتوقف الفروع
في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا ظهران استدلال الخصم ليس
بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه
امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل
هو ثابت شرعا وما ذكر الخصم انه ضروري باطل فانا نجد الفصيح القادر
على التعيين عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الي المجاز لا لضرورة ولهذا
اي لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر وهو قوله عم ع التعبير
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين عاما في ما يحله اذ لا خلاف
ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع
وانما المراد ما يحله بطريق اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلي باللام فيتناول
جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع
دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الي المعنى المجازي ليس بموضوع قلت المراد بما وضع بالوضع
اعم من النوعي والشخصي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع
لنوعه والحقيقة لا يسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه عنه ساه وضع له بجله في المجاز فانه المنتفية
نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها
اي الحقيقة يسقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون
العقد في قوله تعو ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لما ينعقد ان
يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه

لاثبات

لاثبات البر فربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهو اقرب الي الحقيقة
لان اصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير الالفاظ
التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير بما يكون سببا لهذا الربط وهو
عزم القلب فكان الحمل على ربط اللفظ اولي لانه اقرب الي الحقيقة بدرجة وهذا
انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور
ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي
واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهو على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان
العقد موجود فيه لا في اللغو اي ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد الحلف يسمى
لغوا والنكاح للوطء دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعو ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان
النكاح مستعمل في الوطء كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما من التاسع
قال الله تعو فانكحوا ما طاب لكم الا ان الاستعمال في الوطء حقيقة لانه موضوع
للضم وهو موجود في الوطء دون العقد هذا اختار المص متابعا لفخر الاسلام
لكن عامة اصحابنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد
ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز به عن اجتماعهما في احتمال من حيث احتمال اللفظ
اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما من حيث
التناول الظاهري تبعا من غير ان يرادا كما سيأتي في مسئلة الاستيمان الكيتمان ساه
بلفظ واحد في وقت واحد اي بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد
ويريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز

كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون
الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن استحالة
بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع
الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد
فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان
استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال
كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة
كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية
لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل بطريق
الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم
انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي
من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى
المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى
تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان استعمال
اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما
متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح و
ذهب الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد
سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان
العمل بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا

لادم

لادم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة في المذكر مجاز في المؤنث والمحقق
تمسك بما سمعت وللقائل ان يقول ان اراد المحقق من هذا الكلام اثبات الحكم
بطريق القياس فقط لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا بمعنى انه يلزم
منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل
المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في وجه التشبيه
من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعي لان
امتناعه اتفاقي وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند
ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لتكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق
الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو
غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا
محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجب قرينة على ان وحده ليس
بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما فرع
استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا
فلا حتى ان الوصية للموالي بهذا احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان الجمع
بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بالثمرة لان ترتبها عليه ثمرته
وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم

لابنينا ولموالي الموالي واذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف
اي نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى
حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتقا
حقيقة من باشر لعتقه ولمولى الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم
ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي الموالي
شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا
اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لموالي معتقه قيدت
الموصي عن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق
بفتحها يبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حيوته لان اسم الموالي
مشترك بين الاعلى والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية مع
امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى لمجازاة على الانعام
وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب
اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من
يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع
رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجه غير صالح لان ذلك
الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالاحياء فكان وجوده
كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب
منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في التي من النبيذ
ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز وانما ثبت الحقيقة مرادة

وقذف بالزبد

بالنص

بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقالا ان في يلحق في ايجاب الحد
لمخامرته العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب
الحد في الجميع لعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة من ارادة المعنى
الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث لا يقال قد الحق بالخمر غيره
عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية
لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه
والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية
لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز ولا يراد المس
باليد في قوله تع او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مراد هذا
تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله تع او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلثة
الاول وهي الوصية للموالي والخمر والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد
باجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله
الا هنا فلم يبق الاخر وهو المجاز في مسائل السابقة والحقيقة في قوله او لامستم
النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب يثبت
بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان الزيادة على النص
بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل اية
اللمس باليد والوطئ جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع
هذا سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال قد عمم
فيهما ابنيتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين امنونا على ابنائنا وموالينا حيث

انبتم الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز واشار
الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم
اي منعهم من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى
شبهة كما اذا ادعى الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة
لحصول صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف غير ظاهر
وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلنا انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة
اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار
صلاحية اللفظ لتناولها وكونها متعارفا فيها فصار كانه متناول لها
بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات
هذا اشارة الى انه مشكل يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول
الاسم ظاهرا يشبه في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما
اذا قال الكفار آمنونا على ابائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت واشار الى جوابه
بقوله لان ذا اي التناول الصوري يعتبر بطريق التبعية يعني لا نعتبر
اعتبار الصورة مطلقا بل نعتبره في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع
دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء والامهات فلا يكونون اتباعا لهم
فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول
الظاهري ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت
هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء جهة كونهم اصولا
مانعة للامان وجهة كونهم تبعا مشبهة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه

فان قلت

فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول بالتبعية
قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان والانسان مامور
لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق ابوه بشرائه
وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون
الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت
الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول و
يجعل كانه قال آمنوني على اصولي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان
لهم لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما
يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول
المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان ودار المملوكة دار حقيقة
والمستاجرة دار مجاز لصحة النفي يحنث الحالف اذا دخل دارا مملوكة او غير
مملوكة وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا سؤال آخر
وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول
حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل
حافيا صح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا
قيدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها

متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه وهي مستعملة ولو نوى وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور
غير مستعمل ما عتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني
بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراده المسبب والدخول يشمل الحافي
وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول
لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السؤال
الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعادات والدار ليست بصالحة لها و
اريد بدار فلان دار يسكنها والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة له او غيرها
فان قلت ذكر الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها
يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف
اليه من الدور مطلق فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك
فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا القول
المحض وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر واولى وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم زيد هذا اشارة الى سؤال وهو
ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
وعتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار
الجواب بقوله لان المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام
المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح

ان لا يضع قدمه ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث صح

محله الحاشية

وقد قلنا بانه

لان

78

لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دايرا بينهما لان
الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين
لا يخ من لفظ فيه فلابد من الضابط يعرف به المعنى الحقيقي والمجازي
وهو ان المظروف اذا كان ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل
على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا
ما قالوا وفيه تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهو فاسد
والاولى ان يقال المظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة بصرف اليوم
عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا
صاحب الهداية قال في اصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك
فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج مما لا يمتد فالتوقيت
قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد
تاملا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم
يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم
حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل
السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان
التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين
العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب المدة والتفويض كذلك لانه
يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك
شهرا يعتق العبد ويكون ذكر شهر لغوا فان قلت لما كان اليوم ظرفا للفعل

المتعلق كذلك للفعل المضاف اليه فلم رجحتم الاول قلنا ظرفيته للعامل
قصدية بتقدير في حاصلة لفظاً ومعنىً وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة
على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتداً مع كون اليوم
بمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور
انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع وانما اريد به النذر واليمين اذا قال
لله على صوم رجب يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به
رجباً معيناً وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منوناً فيراد به رجب غير معين
ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال ان لله على صوم
رجب ونوى النذر واليمين معاً او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان
نذراً ويميناً عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو لم يصم يلزم القضاء لكونه نذراً
والكفارة لكونه يميناً وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام حقيقة
للنذر لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة
وهي النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة و
ليس فيها جواب شاف فنحن نذكرها مع ما يرد عليها ثم نشير الى اقربها
احدها ما ذكر المص وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه
اي باثره الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد
ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريماً
للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي ع حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله
تعالى ذلك يميناً واوجب منه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك

الى ان قال

لكم ج

الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله تحليلها بالكفارة
كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي ع
حلف صريحاً بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية
اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله ع
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة
النذر كفارة اليمين الصريحة وللقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه
يلزم ان يكون يميناً وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يميناً
وهو ممنوع والمعنى فيه ان يكون تحريم المباح يميناً انما عرف بالنص في موضع
كان ذلك التحريم قصدياً لا ضمنياً فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت
به يميناً لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يميناً
فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشراء القريب تملك بصيغته معنى صيغته
مثبتة للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبتاً للملك مزيلاً له
والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقاً بواسطة
حكمه لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتاً بموجبه لما توقف على النية
كالعتق ثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب
في النذر فصار في اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية وللقائل ان
يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو
ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا
بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون

نظيره والثاني ما ذكر شمس الائمة ان لله علي يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس دخل ادم
الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب
عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه
جميعا
فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم
سادّ مسدّ جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب
الشرط ساد مسد جواب القسم وللقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع
موضع تعجب كما مر في قول ابن عباس وقد نص على هذا في كتب النحو ومبحثنا ليس
موضع التعجب والنحو تجويز وقوع اللام موقع الباء والثالث ما ذكره صاحب التنقيح
بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى
لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المفترس على الشجاعة التي
بدل
هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل
في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي
ولكن لا نسلم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر وللقائل ان يقول
هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز
والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا
يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال
كلمة على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
المباح يفهم من الايجاب بطريق الكناية وهي تحتاج الى النية ولم يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه
والكناية ح

لامن

لا من اللفظ بخلاف شرى القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاق لوجوده
بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله لن يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا
لن ح
يحتاج الى النية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة
او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل الابخر باعتبار
اسدا ح
معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر المحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية
الشجاع اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة هذا
في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل اي الاتصال
بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال
الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة
كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان منحا ودين صورة
المسبب ح
كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال
متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع في المعنى بعقد مشروع في المعنى
المشروع مقولا باي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو جبر لفظه
والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك
بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما
اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما
اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي اتصال من حيث السببية
والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كالعتاق الملك بالشراء وانه
احدهما ح
الاتصال ح

يوجب الاستعارة في الطرفين لان الغرض في العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة
الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها
في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال بين العلة
في الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان
السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا
هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فيكون غيره قلنا
ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا ومفضيا
الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب المحض فيصح ان يكون مقسما لهما
حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف
الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك عند استعارة العلة للحكم
او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به الشراء
اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين
وبيانه موقوف بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء
الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط الحنث وجد في
الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفي
صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس الغنى لانه
لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث لشرائه وكيلا في قوله
ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلوب الشراء فيحنث
على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف

الاستغناء

الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر
الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت درس هذه
المسئلة هل ملكت مائتي درهم فيقال لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم
يقول نعم فيوضح على اصحابه الوجه واذا نوى في الشراء الملك او من الملك
الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء
لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة
لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة
انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى
نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه
ولو اشار اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك او ان
ملكت هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف
الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في
غير المعين ولا يعتبر في المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل
هذه الدار لا يعتبر فيه صفة العمران ويعتبر في غير المعينة فان قلت
الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى الشراء مطلق غير مختص بالملك
الحاصل بالشراء والشراء علة الملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة
غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقار الى ما يصلح علة الحكم في نفس
الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم حتى ضل عقلي

اتصال السبب بالمسبب

اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال السبب بالمسبب وهو ما يفضي الي الحكم ولا يكون الحكم مضافاً اليه وجوداً ووجوباً والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافاً اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سبباً محضاً كما تقدم او سبباً في معنى العلة وهو ما يكون علة العلة للحكم مضافاً اليه دون الحكم كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعاً ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة سبباً لزوال ملك المتعة لكونه مفضياً لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان اولي فيمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المغني في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سبباً لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سبباً لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريباً من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار اليها بحيث علة للحكم قبل وجوده يفتقر الي جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوي بالطلاق يقع بائن وانما يحتج الي النية

باينا باه

لان

لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل المحل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الي النية لتعيين المجاز دون عكسه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوي به الحرية لا يعتق عندنا وقال الش فيعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الي السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تع اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب والحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيفما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الي الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القران ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تع اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطئ غير مختص بالعقد قلت الوطئ الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما لا يوصل اليه الا بمشقة او لا يتوصل

وهي ما يمكن وصوله الآن الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه انه لا ياكل ثمرها وان
لم يكن ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع
قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا
ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في امثال الاول
عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دخلت في النفي
كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون
ممنوعا باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة
الى الجواب مطلقا اي نعم او لا مجازا بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على
العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا كقوله
لا تنازعوا فيكون حراما فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب
حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي
فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز
لانه مامور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يتكلم هذا الصبي لم يتقيد
حلفه بزمان صباه كما اذا قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث
لان هجر الصبي ان مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة
المرحمة ولهذا لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا
ولا يلزم جواز سبيه لانه رحمة لثبوت الاسلام بالتبعية وبدار الاسلام ف
المهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم

ايضا

83

ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة
دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل الاحتراز
عن واحد منها التزم الثلثة قلت الالتفات في امثاله الى المباشرة المحظورة
مقصدا وما يثبت بطريق ضمني فليس بمعتبر الا ترى لو قال لا اكلم هذا الذات
لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك
عن الذات بان يموت لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي لانه
لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة
بالحلف لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان
حلالها شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه
ان اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة معرفا كان او منكرا
ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب
فاكل بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطب مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف
لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه
فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد
فيما نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا
الى اليمين لكنه لم يتقيد بمجرد هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة
اي ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية
لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز متعارف اي متبادر الى الفهم
في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى

الكلام ح

عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز اولى بدلالة
العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القران فان له حقيقة مستعملة وهي ما يطلق عليه اسم القراءة و
مجازا متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو حنيفة القراءة في الصلوة
باية قصيرة وجوزاها باية طويلة وللقائل ان يقول ينبغي على اصلهما ان يجوز
بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القران لا يحنث بقراءة
اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات
فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف
في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة
من الفرات فعندهما يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف
من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يجوز به الحنطة وشرب ماء
يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان
يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يجوز به الحنطة قلت السويق جنس
اخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوز بيع الدقيق بالسويق متفاضلا
فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعندهما
يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب من نهر
منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من
ماء الفرات فشرب من نهر اخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق
لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر اخر فلا ينقطع
بعينه

فيما

فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نواه اتفاقا ولو كانت
الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي الاختلاف
المذكور بناء على اصل اخر يختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز خلفا
عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به
المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهي
البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلفية في التكلم اولى
وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجاز خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكم
المجاز خلف عن حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود
اولى وبعض الشراح فسروا بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ
هذا حر اي قايم مقامه وهذا التفسير صحيح في المغني لكن التفسير الاول اليق
بهذا المقام التفسير لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر الخلاف
الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا
حر والخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني منصور
القاءاني هذا صحيح لان حكم الاصل وهي الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع
في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق
عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والاولى جاز فيه ونظير الخلاف
في عبده وهو العبد الاكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان
شرط الخلفية اي تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني قوله

وجب التكلم صحيح لانه مبتداء وخبر ولما تعذر موجبه الحقيقي تعين المجاز ذكر
الملزوم ارادة للازم وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل
في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو
كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي
وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض بهذا الاصل على اصل ابي يوسف بمسئلة
الكوز وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فانه قال
بانعقاد اليمين ثم لنظهر اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل
وهو البر مستحيلة في اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث امتنع
المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وهذا بناء
ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة
لان المجاز لا يزاحمه فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما
لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر الحقيقة ح
استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه بنتي لا يعتق عنده
مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب للحرية كالبنوة قلنا انه على الخلاف
فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكم الحرية لجهة البنتية وهذه الذات
ليست بمحل لتلك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم
المحل ولا كذلك مشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا
كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كالو باع فصا على انه

ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج
لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو
معدوم فلا يعتبر بتصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز
معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب
ويولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول
او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة
تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق
كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر
واما في التي يولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر
المعنى المجازي فلان التحريم الذي ثبت بهذه بنتي التحريم الذي تقتضي بطلان
النكاح لان البنتية اذا ثبت يظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته
والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا
من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له قيد بقوله معروفة النسب لانها
لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم
في مجهول النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح
قبل تصديق المقول اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكيده بالتصديق
وانما وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها
اظهر والحقيقة تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به
الحقيقة وذكر خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة

مطلب النذر والحج

والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل
اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها
لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل
الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف
لا ياكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة
ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك
لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وبائعه لا يسمى لحاما فلا يدخل
في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في مأخذ
الاشتقاق ولحم السمك خصوص عن اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل
تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم يسمى اللحم
بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم لانه
لما عاش في الماء وشرط ذبحه كله قال صاحب الكشف لقائل
ان يمنع كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو
بكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة
والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك
مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك
وليس كذلك لان الله تع سماه لحما في قوله عز وجل لتأكلوا منه لحما طريا ويمكن
ان يقال المراد من كونه ماخوذا انه وضع لذات باعتبار معنى هو المقصود
بشهادة الدوران فان لحم كيفية التركيب دارت مع بادية معنى

الشدة

86

الشدة والقوة من ذلك الملحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء
والملح لتقوية الطعام به ولو اكل لحم الآدمي او الخنزير يحنث على هذا الطريق
ولا يحنث نظرا الى العرف ولو قال كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا
معتق البعض لان المكاتب كالحر يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه ولا يتناوله
المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان
لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا في المسئلتين
الحلف باكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة
لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يوضع يتنعم و
يتلذذ زيادة على ما يقع قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه
الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في الفاكهة
فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان فعل الطرار وصفا
زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة
بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه
بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء
مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما
يحنث اكلها لان الفاكهة انما يؤكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء كذلك وان
نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام
يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية تلحق به سابقة او متأخرة الا ان
السياق بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر استعماله في المتأخر كقوله

طلق امراتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت ههنا بقرينة قوله
ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل
الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا او بدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني
الحالة كما في يمين الفور كما لو قال لامرأته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت
طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور مأخوذ
من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب فنظيره قوله والله
لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة
فالتغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه
لا يتغدى حتى يأكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم
الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه
الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة محل الكلام لقوله عم انما
الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس مطلب الاعمال بالنية
من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية
وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يوجد العمل بلا نية والخطاء والنسيان
واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فتحمل على المجاز فيراد به غير مرادة
حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد
وحكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى
الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان من صلى

وفي ثوبه

وفي ثوبه نجس لا تجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى
رياء جازت صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح
احتجاج الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم
بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عنده فلان المجاز لا عموم له فحمل ابو حنيفة الى الثواب لكونه باقيا على عمومه
اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة والفساد فانهما قد يكونان بدون النية
كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد ولان النبي عم بعث
ليبين الحل والحرمة وللقائل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كا
لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت من
الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل الحذف لا المجاز
وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من
تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا
يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عن امتي
فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكم المؤاخذة
بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكم بدليل
قوله تع اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكم لكان
معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة فيهما وفساده ظاهر
على ان تقديم قوله عن امتي يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة مطلقا صح
في الآخرة لما قدمه فخر كائنات بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله عليه وعلى آله

نحر

مطلب التحريم

وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم فى قوله حرمت عليكم امهاتكم
والخمر فى قوله م حرمت الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف
المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحاب الشافعى فقوه العراق
والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل
لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور و
لا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حتى اضمار جميع افعال المكلف واضمار جميع
الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من الآخر فبقى مجملا احتج الفريق الثانى بان العرف
قالوا من عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء او الطعام
الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطى فى الاول والاكل فى الثانى و
لكنا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج من ان يكون
محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشىء كمنع الغلام عن
اكل الخبز ومنع الشىء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين
من نوع الثانى ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرناه اى
بالحقيقة والمجاز حروف المعانى اى الحروف التى لها معان واطلاق الحروف على المذكور
فى هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيره او حروف
العطف اكثرها وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطراد المناسبة حكمها
حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة يستعمل فيما وضعت له فيكون
حقيقة وتارة فى غير ذلك فيكون مجازا فالواو لمطلق العطف اى لمطلق الجمع من
غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول ابى يوسف ومحمد

مطلب الحروف كالواو وغيره وحروف المعانى

ولا ترتيب

88

ولا ترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعى محتجين لقوله واركعوا واسجدوا و
الركوع مقدم على السجود بلا خلاف فان حرف الواو فنقول الواو لو كان
مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاء فى زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب
ولو كان الواو ايضا لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض
بقوله تعالى واسجدى واركعى وفى غير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق و
طالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابى حنيفة وهذا اشارة
الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما
بدليل هذه المسئلة المذكورة فى الكتاب لانها لو لم يكن للترتيب عنده لوقعن
جملة كما تعلقن ولو لم يكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثانى و
الثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو يعنى ان الترتيب
لم ينشا من الواو بل نشا من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول
بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
الى الكاملة فيتعلق الثانى بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين
فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول
قبل الثانى والثالث لم يبق للثانى والثالث محل وقالا موجب الاجتماع
اى الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة
وذلك قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط
شرطا للثانية ولما تساوت الثانية والثالثة فى التعليق بالشرط يقعن
جملة اذ ليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا

رد ما زعم

لغا الثانى والثالث

متعاقبة

قدم الشرط اما اذا اخر يقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا وجد في آخر الكلام
مغيرة يتوقف اوله آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتوقفة دفعه
مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردا على قوله اشكالا بانه
اثبت التعاقب في ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع واعتبار
الترتيب في الوقوع باللفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كما تقدم ولم يوجد وبان
المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط
فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكان العبرة لحالة الوقوع ولم يوجد فيهما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا
قال لغير الموطوئة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة
ايضا يوهم ان الواو للترتيب عند علمائنا والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعي
في القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاولى
وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقط ولانه لغو لعدم المحل
لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب لا يقال
قد يتغير هنا صدر الكلام بآخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي
ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لانه حكم اوله الحرمة
الحقيقية وحكم آخره الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد فيكون مع كذا واذا زوج
زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولاهما و
بغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل احد
منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيد
بقبول وقبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتوسط في النكاح كما اذا
بقوله

قال

89

قال زوجت فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا
اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة
من فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا
بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو
لمطلق الجمع لصار كانه قال اعتقتهما ويصح نكاحهما فازاله بقوله انما
يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية
حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة
نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة
لان التوقف يبطل معتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل
فالابتداء والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة
فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق
ولقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه
ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله لا تنكح الامة على
الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا نفرغ هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي
جائز كما جاز الجمع بين معنى المشترك فيه كما اذا حلف لا يتكلم مولى فلان
فانه يعم المولى والمعتق جميعا واليه قال صاحب المبسوط وهو مختار صاحب
الهداية ولو اعتق احدهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح جاز نكاح الامة
لم يجز لان المولى باعتاق احديهما نقض النكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام

منفصل فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان
الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى
فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدين فان كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين
فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما اجاز جاز لانه فايتهما
لو افرد العقد واحد بهما جاز والاخرة توقفا لانه لا منافي في التوقف
واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الآخر لحله فما اذا كان المولى واحدا فانه
باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجاز بهما جاز نكاح
المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح
واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا
زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير
اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيدها
به فيبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجل
اختين في عقدتين قيد به لانه لو زوجها في عقدة واحدة لا ينعقد لحال
بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح هند وهند
بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان
اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هند ثم قال بعد زمان اجزت نكاح
هند بطل الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله
لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله هذا علة

لقوله

لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز
النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين وبطل
النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف
صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على
آخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل الا ان
الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت
حر لم يحسن للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية والثانية
اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط
لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء
فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون
معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا و
انت مؤد الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام الائمة المتقنين
وهذا الكلام بعيد من غيرهم او هي حال من مقدرة اي اد الي الفا مقدرا
للحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا
فمر حرا واعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجردا اصطلاح من عنده
فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصير حرا لم يبق واو الحال و
كلامنا فيها او يتبادل الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم
الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب
المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة

لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل
الشركة فكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب
شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين
حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلاً لان معنى
المعاوضة في الطلاق زايد حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض في الطلاق واذا
دخل العوض في الطلاق صار يميناً في جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها
فلو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يميناً ويصح رجوعه واذا كان عارضاً
لا يصلح ان يكون معارضاً للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف
ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن
يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم
المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان
يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس شرطاً عند كثير من النحويين حتى قال
سيبويه اذا كان الكلام مرتبطاً من حيث المعنى يصح العطف وهنا كذلك لان
قولها ولك الف وعد منها اياه بالمال في مقابلة الطلاق وهنا مشروع فيصح
العطف وان اختلف لفظاً وقالا اي الواو انها للحال فيصير شرطاً وبدلاً
يعني يصير وجوب الالف عليها شرطاً للطلاق وعوضاً عنه بدلالة حال المعاوضة
اذ الخلع عقد معاوضة فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلا
فلما قال طلقت كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء للوصل
والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي قل ذلك

مطلب الفاء للوصل

٩١

الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارناً واذا قال ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل
الفاء في احكام العلل لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت
منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه
ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق
على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال وهو حر
يكون قبولاً للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قبولاً وهو حر يحتمل لان
يجعل اخباراً عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول
فلا يثبت القبول بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها
لو كانت دائمة لكان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما قال ابشر
فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار
باق فان قلت ان اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على
الاحتمال قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه
لان العدم عارض وللقايل ان يقول كلامنا في الفاء الداخل على العلة الدائمة
والغوث الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار
لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم لان البشارة اسم لايراد خبر سار
حق ليس عند المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون
المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصير

لآخر

مطلب
يستعار الفاء لمعنى الواو

الامر الفصيح كقوله ادِّ الي الفاً فانت حرّ اي ادّ الي الفاً لانك حر فيعتق للحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفاً فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذا صح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضاً خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت تحصل الترتيب فيكون حلاً للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى فالاوجه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواباً للامر لان للامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل و جملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم فلا يقول ائتني فانت مكرم ويستعار الفاء لمعنى الواو في قوله على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازاً لمشاركتها في نفس الامر العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعد آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الثاني بعد الالف متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاماً مبتداء للتاكيد فكانه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف

وفيه

92

مطلب
ثم للتراخي

وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين العطف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حرّ بصير التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخياً كان التكلم متراخياً تقديراً وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعات معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً فبقي الاتصال لفظاً مراعات لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثمه ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولة بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق

المغير

فهنا كي يكون لغوا لعدم المبتداء قلت يضم المبتداء بدلالة العطف لتصحيح كلامه
فيصير كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو يحتاج الى المبتداء يحتاج
الى الشرط قلت احتياجه الى المبتداء ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضم المبتداء
لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقالا ينعلقن يعني يتعلق الكل في المدخول
بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط او اخر وينزلن على الترتيب عند وجود
الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا والا تطلق
واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده
يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقربه في الشرط وان قدم
الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله م من حلف على يمين
فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم لياتي بالذي هو خير اذا عجل الكفارة
بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا
نقول استعير ثم بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهو قوله عليه م
فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته يعني الامر
بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث
بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل
بحقيقة ثم وترك لحقيقة الامر فلم ترجح حقيقة ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا
من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم فيما ذكرنا
ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة

من

93

مطلب
حرف بل
بل لاثبات ما بعده والاعراض
عما قبله على سبيل التدارك

من وجهين وبها حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير
بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم يجعل ثم مجازا عن الواو
دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل
الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو وينبغي ان يجوز كيفما كان عملا
بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيفما كان لا يبقى الامر على حقيقته
ففات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضمير ان المجرورات
راجعان الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو واثبت
المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبت لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا
لنفي الذي تضمنه بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان
الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله
فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين
لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان
ايضا بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا
عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة الاف قياسا على الطلاق
وجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار
يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
قبل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا نجزا بل
ما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين و
يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف

بلغ

لكن للاستدراك

على وجه النفي بر فلما وقع الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال
وكان من قضيته اتصاله بذكر الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس
في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل
بعد فثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار
فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الآخر فوقعتا جميعا عند
الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك
ما رأيت زيدا لكن عمروا فلما قلت ما رأيت زيدا توهم واحد ان عمروا ايضا غير مرئي
فازالت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفرد على مفرد اما اذا
عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كبل غير ان العطف هذا
استثناء منقطع بمعنى لكن في قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف
بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق
الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا
بعضها ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير
محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله والا فهو مستانف
اي ان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا منقطعا
عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان
فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكن لفلان
بقوله ما كان لي قط يكون الكلام متسقا فيجعل النفي متعلقا بالاثبات على
تحويل الملك من المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكن

منفيا خ

بيانا

بيانا بانه نفي العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفي نفيا مطلقا فان فصل قوله
ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير
تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد
ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا تثبت الملك
فان قلت متى نفى الملك عن نفسه في الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير
لآخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير
لذلك النفي لان ظاهر كلامه للنفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر
وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد والعبد
وان كان معروفا لكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير
وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوفة على الآخر فيثبت حكمهما
كلا انه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا تصلح
مثالا لما نحن فيه لان لكن المخففة والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة
التي هي من الحروف المشبهة الا انه لما كانتا متشاركتين في الاستدراك ومتساويتين
في الحكم اوردها في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن
كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز
النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون بالطلاق
وجعل لكن مبتداء يعني جعل لكن لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا
نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكونان متنافيين

مطلب أو لاحد الامرين

والتضاد مبطل للاتفاق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه
نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نم المغايرة
لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بنفي المال وفساده ولو قال المولى
للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين ورهما جاز النكاح الاول واو
لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
يفيد حصول مضمون احدهما اعلم ان يكون او موضوعة لاحد المذكورين الامرين ح
مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة ذكر صاحب التقويم
وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رايت زيدا او
عمروا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك لم ترهما جميعا
وانما رايت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى احتمل كل واحد منهما
ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او للاباحة لانه
الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون
الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء ووجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا
في المخاطبات حتى يوضع له كلمة يوجب التشكك لان الكلام وضع للابهام
فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا لغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ
او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ آخر اذا لترادف
خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر وكون او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخرج عن المعنى الاول والا يوجد
المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء اي انشاء للخبرية هدر يحتمل الخبر

للخبرية ح

اي

اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل
انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاو
فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق
للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه
اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع
والبيان يقول على احتمال انه اي اختيار المولى ايقاع العتق في
ايهما شاء بيان اي اظهار ما في الواقع يعني لا يكون له ان يبتين العتق في
ايهما شاء بل وجب عليه ان يبتين العتق في الذي اوقع اذا انذكر وجعل
البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ويتعين الحي للعتق واظهارا
من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر
على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت
جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير
موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف
وقيمة الآخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع
المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب
المكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا
يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا
يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء

بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا
او قال بعتك هذا بعشرة او عشرين تفسد البيع للجهالة وللاجارة بان
بان قال اجرت اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم بدرهم او درهمين
تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود
عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما
في اثنين او ثلثة استثناء تمامه في قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان
البيع والاجارة لا تجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد
المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا
على انك بالخيار تاخذ ايهما شيت فيصح استحسانا وعند زفر وائمة الثلثة رحمهم الله
لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد
تعين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان خيار الشرط لما كان جايزا في ثلثة
ايام فقط الحق بخيار به ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل
بالزمان فان قلت المعلق فيما الحق فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا
المعلق هو العقد والتاثير في العقد اقوى من تاثير في الحكم فكيف يجوز الا
اللحاق قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا في جواز الالحاق
فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما
كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى
فلا يجوز اللحاق به وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امراة
على الف حالة او على الفين الى سنة ثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي اذا كان

التخيير

التخيير مقيدا بان كان الحالان مختلفين وصفا كما اذا ذكرنا وجنسا
كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المالين شاء
وفي النقدين يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مقيدا كما في الالف والفين
او الالف الحالة او الالف المؤجلة لزم الاقل اذ لا فايدة في التخيير بين
القليل والكثير من جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب
نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول
يجب نصفه اي الاول اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا يفيد لان الحكم
في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما
اوكس فانه يجب الاوكس عندهما لحكم مهر المثل والمسئلة في المنظومة وعنده
اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح
وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد فيجبر اليه ثم عنده
في المسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كانت مهر المثل الفين او اكثر
فالخيار لها وان كانت اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي
الكفارة ككفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فكفارة الحلق الواجب
بقوله ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله ومن
يقتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا
فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى
الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب

الاوكس الانقص وفي الحديث لها مهر مثلها
لا وكس ولا شطط صحاح

على واحد منهما وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض سقط بالادنى والفرق بين
التخيير والاباحة انهما اختص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين
يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة
او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة
فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدهما سقط
وجوب باقيها واذا ادا الكل يثاب واذا ترك يعاقب على كل واحد منها
لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه
تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا
اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هنا
تكليفا بما ليس في الوسع كلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب
الجمع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في
الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيتخير
الامام بين كل نوع من انواع اجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب
على حسب اجزائهم فيكون بعضها بل كما في قوله تع فهي كالحجارة او اشد قسوة اي
بل يصلبوا اذا تفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم
اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى
يتوبوا اذا اخوفوا الطريق ولنا ان اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة
ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك

الاجزية واستحال ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ الجناية و
باغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية
بما روي عن ابن عباس عن النبي عم وادع ابا بردة اي صالحه ان لا يعينه ولا يعين
عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق
فنزل جبرائيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم
يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن
ومن افزع الاصناف نفي من الارض فان قلت ينبغي بنفس ارادة الاسلام لا يخرج
الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليهم وان كان مستأمنا
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال
جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب بالقطع على
اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لا يثبت به
شيء لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذلك الاحد
اعم من كل منهما على التعيين والاعم يحتمل صدقه على الاخص وذلك او ذلك الواحد
الاعم غير محل للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو
العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه
احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهوم
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي
المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين
وان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين ليت ولا الايجاب

احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فيجعل ما وضع
للحقيقة وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان
استحالت الحقيقة اي تعذر العمل بالحقيقة فيأخذوا فيلغوا ذكر ما فتح الى
العبد وكانه قال هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم
يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فيجعل
المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله كان اولى لان المجاز له
لا لمجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال لجعل اللفظ الموضوع لحقيقة
معبرا عن المعنى المجازي ويستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم
في عدم التخصيص لواحد معين فيصير بمعنى واو العطف حيث ان المذكورين
منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كاتيان
الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بالانفراد وذلك اي كونه مستعارا
بمعنى واو العطف اذا كان في موضع النفي او موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم
فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث اي ما كلم لان النكرة في موضع النفي
تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بكلامهما
لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل
على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا او اكل مال اليتيم دل الدليل
على ان لا يفعل واحدا منهما لكونه كل واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير للاجتماع عليهما

في المنع

في المنع ولو كلمهما لا يحنث الا مرة واحدة كالواو لان اليمين واحدة وكونه منفيا
عن كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك
حرمة اسم الله ولو لم يوجد هنا الا هتك واحد ومثال النفي ولا تطع
منهم آثما او كفورا اي لا يكن مرتكبا للمنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة و
الكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسق و
كان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف
لا يتكلم احدا الا فلانا او فلانا بقوله الا فلانا او فلانا استثناء من الحظر والاستثناء
من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد فذلك من دلائل العموم ولهذا لو
اذن لعبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من
دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة
واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين
في قوله جالس الفقهاء والمحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين
لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين منفردا ويفيد اباحة الجمع والواو
يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يكن الاجراء على حقيقتها
فما المانع على حمل او على حقيقتها وهو احد المذكورين قلت المانع خلو
الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين
الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا
كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء
ويستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام

قد

للنهي لو قال وكفورا لا يكون مرتكبا ح

الوليد

بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل
الكلام ضرب للغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى والا ان
ان حتى لجيء بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني جزء من الاول او
عنده شرط في حتى دون الا ان كقوله تع ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما
ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني
عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن فلما سقطت حقيقته استعيرت
للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع
لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل
الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او استيصالهم او
هدايتهم الى ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا
ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم
فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الاية ان النبي عم استاذن ان
يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عم لما شج وجهه يوم احد سأل
اصحابه ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا
اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي عم عن الدعاء عليهم
او سؤال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى يكون للغاية ينتهي
بتمها النهي عند كمال القوة كما في قولك لالزمنك او تقضي ديني فان الملازمة
تنتهي عند القضاء فيصح الدعاء عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع

والثاني

مطلب حتى

والثاني في تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل
عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تع او يتوب عليهم عطف على ما قبله
وهو يكبتهم وقوله تع ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى الله تعالى مالك (ان يهلكهم)
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم
ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذا(رهم)
وايضا اطلاق فساد العطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى
ان يطرح المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار
عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى
للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف
لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى ان قوله لا تنه
عن خلق وتأتي مثله فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق
مثله ولم يمنع من الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى للغاية اي للدلالة
على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى
رأسها او غير جزء كما في قوله حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم
انضمام القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان
الى للغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه
وكذا الغاية تعقب المغيى مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال
جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا
في حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي له بثر ابيض

ودواه الملح فان المعطوف ادل لان القرعي لا يتوقع منها الا ستنان لضعفها
لضعفها بهذا مثل يضرب لمن تكلم منع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو
قدره ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى كقولك
سرت حتى ادخلها فان قلت لم تجعل خبر عن مواضعها وهي غير صادق قلنا
اراد بالمواضع الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف
في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر تقدير مواضعها في الافعال مواضع
ان تجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان تجعل غاية هي جملة مبتدأة
ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء
حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف
قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور معمول كقولك سرت وعلامة الغاية ان
تحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء بمعنى علامة
الغاية بوجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبلها قابلاً للامتداد وان يكون
ما بعدها دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام
المعنيين او احدهما فللمجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين الغاية والمجازات
لان الفعل ينتهي بحصول الجزاء كما ينتهي لوجود الغاية فان تعذر هذا اي
ان لم تجعل بمعنى لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى
هذا اي على ما ذكرنا من المعاني الثلثة مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى
يصيح فعبدي حر ثم ترك ضربه قبل الصياح لحنث لان الضرب يحتمل الامتداد
فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية لحنث ولو قال ان لم

اتك

100

اتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم تغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني
لا يصلح دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داعي
لزيادة الاتيان وما كان داعيا لشيء لا يصلح ان يكون منهيا له فلم يمكن
حملها على الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون
المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ
قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام
الدين السغناقي ولكن السماع عن غيره من المشايخ بالالف ووجه الاول ان حتى
لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة
للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قبلنا من وجه الاستعارة تقديرا
المعنى لا تقديرا للاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا يرى ان قولهم في تقدير قولهم
قدم الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا للجزء حتى لا ابالي
استعير حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل مقدر احسان فلا يصلح ان يكون
غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون سببا لفعله ولا فعله جزاء
للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون جازيا ومجازا فاذا لم يصلح للمجازات
حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قالت [illegible] ولقائل ان يقول المذكور
سابقا ان حتى تعذر الغاية يكون بمعنى لام كي وهو يفيد نسبة الاول للثاني
من غير لزوم مجازاة [illegible] من شخص آخر كما اسلمت كي ادخل الجنة وحتى
ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال
الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب اليه البعض

لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب اولى وقال
الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان
تجوز الاستعارة للعطف لمناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية
بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا تفيد
بحال دون حال وكان اولى وفائدته انه اتى و تقدر مع التراخي يحنث
اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اى من حروف المعاني حروف
الجر فالباء للالصاق فما دخل الباء الملصق به ويصحب الاثمان حتى لو قال
ان اشتريت منك هذا العبد بكر حنطة جيدة فعبد يكون الكر ثمنا
لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الالات فيصح
استبدال به الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا لما جاز الاستبدال
قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك كر حنطة
جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون
بيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع
بالدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق
يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق
بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر حتى
اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في
كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قايم مقام المفعول
الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق

قلت

قلت سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها
وخبرها تضمن الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من
الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج لان
الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقدير قوله
الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي
ملصقا لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا خروجا باذني فيصار
كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من
قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل لما سيجيء
من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر
ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة
في موضع النفي يعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن لك
فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا
عن الغاية بمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى
قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج
ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء
يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الاذ يتهيأ الى تقدير الباء و
ان كان قليلا كما روي عن رؤبة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير ان الخير
وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله اسهل من ارتكاب المجاز فان قلت
حذف حرف الجار مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي بالا ان باذن

فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا
الا خروجا ان اذن لك فانه مختل لا نعرف له استعمال واما وجوب الاذن
لكل دخول في قوله تع لا تدخلوا بيوت النبي ع م الا ان يؤذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت
ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق
النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني
فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن
لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف
قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني
قولنا الا وقت اذنت لك فيه يصير عاما لكن الجواب فاسد لان عدم
الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى لا يزول بالشك ولئن سلم قال
ترجيح للحرمة وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث
لان معنى الشرط فيه ان قلت حقيقة فمم لان الباء لم يوضع بمعنى الشرط وان
قلت مجاز فلم حمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية و
يكون معناه انت طالق بسبب مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال
الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا ملصقا بالمشية فلا يقع قبلها
اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط
والطلاق الملصق بما لا يطلع عليه فلا يقع شرعا كما لو قال انت طالق ان شاء الله

ذكر

ذكر في شرح المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشية
الله الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله قال الله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله لا يقع وكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود
الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله تع الا ان يشاء
الله محذوف معناه لا يعتد منكم قول المشية الا بسبب مشية الله اياه
ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مرادا له اذ لو كان كذلك لوقع
كل مراد العبد او يقال معنى قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله (مراد الله) لا يقع منكم
المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله او بحكمه او
بعلم الله او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال
وهو العلم والقدرة وفي بعضها جائز لكنه يجيء فلم يجعل للشرط وهنا — مجهول نخ
نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة
اما على تقدير المشية فلوجوب مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود — جود
المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم
فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا
ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بما يستحيل معه
وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي الباء في قوله تع وامسحوا برؤسكم للتبعيض
وقال مالك انها صلة اي زايدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف
من فلو كان الباء للتبعيض لتكرار الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه
لو كان للتبعيض مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة

مطلب
دخول الباء في الآلة

فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه
ولكن التبعيض يثبت في الراس بطريق آخر بيّنه بقوله لكنها اي لكن
الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل وهو الممسوح
فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحايط بيدي
والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب
واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا الى الآلة فصار
المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح لان المسح مضاف
الى اليد دون الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب
الكل عادة لان ما بين اليد يتعذر الصاقه فصار المراد به اكثر اليد
وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام
الدية واذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلثة اصابع و
صار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد
ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على
الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم من الآية فاحتيج الى
البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس وحديث المغيرة ولقايل ان يقول
القول باجمال الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول الله
عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن وقت
الحاجة وذلك غير جايز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله الا بالقول ولا بالفعل
والا لنقل الينا ولو سلم الاولوية فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الذين تأخروا

مطلب
على للالزام

103

ومن وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك
الساعة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم به
البلوى فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجمال في الآية فان قلت دخلت الباء
في قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه
قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك
ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جايزة فنجعل
الباء زايدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا نجعل الباء
في الآية زايدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام
فقوله له علي الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والذين
يستعلي من يلزمه الا ان يصل به اي بقوله الوديعة فيقول له علي الف
درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث
ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان دخلت على كلمة على في المعاوضات
المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم
كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب الالصاق فان
الشيء متى لزم الشيء كان ملتصقا به فالحالة ولا يحمل الباء على الشرط
لان المعاوضات المحضة لا يحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعمل
في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف وطلقها واحدة يجب
ثلث الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق
وكلمة على يدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجوب الجزاء يلازم

مطلب
من للتبعيض

وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط ان
لا يشركن ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط
الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه وهذه الدار وهذه الدار فانت
طالق ثلثا فدخلت واحدة منها لم يقع شيء فان قلت ان اراد من اللزوم
اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به الوجوب
فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب في مقابلة المعوض قلت
اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض التضايف
فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من
عبيدي عتقه فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي ح
لانه جمع بين كلمة بالعموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فيجب العمل
بحقيقتهما مهما امكن فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا فوض عتق الكل
لواحد كان عملا بهما وعندهما ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة
من للتمييز كما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام في العام
والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابطة في ان
الغاية متى يدخل في حكم المغيا لانها قد يدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله
الى آخره وقد لا يدخل كقوله فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة
قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا نحو المسجد والحايط قولنا موجودة
قبل التكلم احترازا عن الآجال المضروبة للثمن واجارة الليل والغد ورمضان
في اجرته او بعته الى رمضان الى الليل والى الغد فان هذه الاشياء توجد

مطلب
الى لانتهاء
وبيان الضابطة

في المستقبل بعد التكلم وقولنا غير مفتقرة احترازا عن الليل فانه يفتقر في انتفاء
اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار
كقوله من هذا الحايط الى هذا الحايط لا يدخل الغايتان الحايطان
في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على
هذا عدم دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قايم بنفسه في قوله تعالى
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي حيث دخل النبي عم
في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشارحين
اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير
المتقدم في القيام فدخولها يكون بفعل النبي عم لانه حين توضأ اذار الماء
على مرافقه الى هنا كلامه وللقائل ان يقول ان يمنع كون المرفق من هذا
القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد
في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها وان لم يكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام
اي صورة متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها
فيدخل الغاية كالمرافق في قوله وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى
الابط وذكر الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله
اغسلوا وغاية له لكن لاجل استعمالها وراء المرافق عن حكم الغسل وللقائل
ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم
يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية
كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان

اسقاط

فلا يتبين الابتصين و العقبا مع الغاية بنص واحد وان هذه القاعدة
غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع لا يدخل الغاية
فافاقال صاحب الكشاف الى مفيد معنى الغاية مطلقاً ودخولها في الحكم
وخروجها منه امر زايد يدور مع الدليل فان لم يثبتا وفيها ان صدر
الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شك كآجال الاعيان مثل ان يحلف
ان لا يكلم فلاناً الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن
عنه لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها و
في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل لانه في حرمة الكلام ووجوب الكفارة
في موضع الغاية شكاً فلا يدخل فذكرها لمد الحكم اليها فلا يدخل كالليل
في الصوم في قوله تع اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه
اي في حذف في واثبات الزمان اعلم ان في الكلام اضمار التقدير وفي
للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته
في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غداً ان لم يكن له نية
يقع في اول النهار اتفاقاً فان نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق
فان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقاً فاذا نوى آخره
يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما تصدق ديانة لا قضاء
كما في المسألة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى
الغد ونيته جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء
وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بان في اذا حذف اتصل الطلاق

بالغد

محله في للظرف

ظرف؟

105

عناية خ

بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه شابه المفعول به فلا بد ان يكون
واقعاً في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب
كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا ثبت في تعيين الظرف
جزء مبهماً من النهار فيكون نيته بياناً لما ابهم لا تغيير الحقيقة كلامه فيصدق
القضاء واذا اضيف الطلاق الى المكان بان قال انت طالق في الدار يقع
الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا
ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان
الدخول لا يصلح ان يكون ظرفاً للطلاق شاغلاً له لانه عرض لا يبقى فصار
بمعنى مع مجازاً لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون
شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه اعترض عليه بان
الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال يوضع
المصدر موضع الزمان كثيراً والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط
دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع
الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال
ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها
لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق
ثنتان وقبل للتقديم اي لسبقها وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال
لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على وجه

كما بيانه

مطلب
بعد للتاخير

ما بعده وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت اليه وحكمها اي
حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان
معناه حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم
بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد
درهم وجب علي او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال
له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان
فكان حكمهما في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد
كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا
وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا
في الحال بناء على انه لو قال طالق ليس يقع في الحال فيقعان وفي قوله بعدها
واحدة البعدية صفة للاخرة فتبين بالاولى فيلغو الثانية لفوات المحلية
وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية يكون صفة للاولى فتبين
بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لان البعدية يكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال
وايقاع الثانية قبلها فيقترنان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير
المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لغيره له
عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة يدل على الحفظ دون اللزوم

مطلب
وعند للحضرة

لان عند

مطلب
غير يستعمل صفة للنكرة

106

لانه عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل القرب بذلك فيكون له امانة والقرب
من ذمته فيكون دينا فثبت الاقل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة
لا يكون عند حضرته حقيقة اذ هو محل الدين وقال لفلان عندي الف درهم
دينا فانه يكون اقرارا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا
له وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة
ويستعمل استثناء للمشابهة بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما
مغاير لما قبله في الحكم تقول له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم
تام لانه صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وهو سدس درهم احترز به
عن الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن
دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل
غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط اي
كلماته وان اصل فيها اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها لمحض معنى
الشرط ليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فسمي
الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم على خطر
اي يحتمل الوجود والعدم والجار والمجرور صفة امر ليس بكائن للحالة المحتملة صفة
لخطر جيء بها للتاكيد وانما يدخل فيه عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل
على شيء او المنع عنه وذلك لا يجري في الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان
جاء الغد فكذا لانه سيكون البتة عادة فان قال ان لم اطلقك فانت طالق
لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه

مطلب
سوى

اي كلمة سوى

مطلب
و ان حرف شرط

اعلم

مالم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج تحقق الشرط
فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة
وان دخلت بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا ان ماتت
لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم بالطلاق فتحقق الشرط فاذا
عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا بمعنى
يستعمل للشرط وترتب عليه الجزاء عبر عن الاستعمال بالمجازات لان المقصود
من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فسمي استعمال الشرط باسم ما قصد به
مرة كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء
في فتجمل وذا لخصوص بان وقد لا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر
واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذا هنا للوقت
واذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو
قول ابي حنيفة رح واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما
لم يبق للآخر مرادا اصلا وهو مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي اذا
موضوعة للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل متى بل اذا
اولى لعدم السقوط لان المجازات لازمة في متى بمعنى في غير موضع الاستفهام وفي
اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات اياه فاولى
ان لا يسقط عن اذا فانها للوقت اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها
ذلك اي عن متى معنى الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول
ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع بينهما على قولهما بين الحقيقة والمجاز

قلت

107

قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز
الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في شرح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة
معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوع سواء تنافى المعنيان او لا ويمكن
ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله
وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان
اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة
عند البعض ولم يتعرض المص له للاختلاف فيه والاولى منه ان يقال انه لم
يستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتداء المتضمن بمعنى الشرط
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول
من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال
متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان
حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا ان لم اطلقك
فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما كما في
قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي مقارنا للفراغ عن كلامه مثل ما لم اطلقك
لان اضافة الطلاق الى وقت خال عن التعليق وكلما سكت يوجد ذلك الوقت
فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على
ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الآن دخول ما لحقق معنى المجازات
باتفاق النحاة وسماها هذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم وروي

مطلب اذا ما

مطلب
كيف

عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار لجعله
لو للاستقبال كان للمواخاة بينهما في ان كل واحد منهما متعلق احدي الجملتين
بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سوال عن الحال يعني كيف
موضوع للسوال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح
ام سقيم وقد سلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى
قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنيعه ان استفهام
السوال عن الحال الجواب ان لحذوف اي لحمل على السوال والا اي وان لم يستقم
السوال عن الحال بطل لفظ كيف وكذلك اي لبطلانه قال ابو حنيفة في قول انت
حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية
بصدر الكلام خص اباحنيفة به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية
وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية
ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى العدة ولا مشية لها لانه يلغو
تفويض الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة
فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في الصفة ويبقى الفضل في الوصف
الى الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والقدر بالرفع اي الثلث مفوضا
اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلابد
من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان نيته
الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل
الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان

يستعمل

108

يستعمل باثبات ما فوض اليها ولا يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها
حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فيحتاج الى نيته لتعيين
احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك
اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو
غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت ثبت لها ولاية اثبات اية
وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية
وجعت الفحول في جواب هذه الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا فيجاب
معتمدا على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست
شرطا لها في ان يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة فان قلت لو
طلقت نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا تطلق ثنتين فكان ينبغي ان يطلق
لان الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك
الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين
فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت
طالق لانا نقول وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هي
بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دون الثنتين
لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة بخلاف
الثلث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة
اي ما لا يتادى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله
ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق بالمشية بتعليقه

اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض لان العرض الاول هو الطلاق قابل محل للعرض الثاني بل
كلاهما حالان في الجسم والجسم ولبن احدهما بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه
تبعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انعكاس احدهما الى الآخر
اذا الطلاق الى وجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الآخر اليها هنا كلامه وللقايل ان يقول انه من بعض الظن لانه
لخلافها عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله
وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة
الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجواهر فكذا وجد
بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو خرج ذلك لا ارتفع حرره
الخلاف لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصم بل الخلاف مبني
على عدم انعكاس الوصف على الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده
بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق
الاصل اعلم ان في عبارة للمص تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف
مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام جاريا على
حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض
عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى
ان يحمل على القلب ثم تحليل الحال والوصف ترادفان فعطف الوصف على
الحال بمنزلة التفسير فقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل سنيا
كونه

وبدعيا

وبدعيا والاول اظهر لانتفاء المختص وكم اسم للعدد الواقع في باب
الطلاق اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او منفي
كقولك انت طالق تمييز تقديره طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم
شئت لم تطلق ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها
وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج ويتقيد
بالمجلس لانه تمليك والتمليكات يقتصر على المجلس فكم هنا ليست بالاستفهامية
ولا الخبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط المجاز فانه قال
انت طالق على اي عدد شئت فلو صرح بها لكان الشرط فكذا ما في معناها
وحيث واين اسمان للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين
شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره
ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قلت
اذا لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في
قوله انت طالق ان دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما
مجازا بمعنى ان بمشاركتهما في معنى الابهام فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز
الاقرب الى الحقيقة اولى بخلاف اذا ومتى يعني اذا قال انت طالق اذا شئت
او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا
عن اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت
هذا انما يستقيم ان لو كان فيهما معنى الظرفية المكانية ورد بان مطلق الظرفية
اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما

مطلب الجمع المذكور بعلامة الذكور

ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يوجد جاز او اما في ظرف الزمان فلا نم انه
اقرب الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول
الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر الجمع
المذكور في بحث الحروف لان الكلام منه باعتبار علامته وهي حرف ذهب
بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث اذا دل عليه
الدليل لان كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على
حقيقته ولو يتناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في
قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات قلت تغليب الذكور على الاناث وادخالهن
في الحكم تبعا للذكور عادة اهل اللسان سبب نزول الآية ان النساء شكون
الى رسول الله فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن وطلبن التخصيص بالذكر مع
علمهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال
فانزل الله تعالى هذه الآية لتطيب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم
يجعلون المغلوب عن افراد الغايب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة
عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر
الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال في السير الكبير محمد
اذا قال المستامن امنوني على بنيّ وله بنون وبنات ان الامان يتناول
الفريقين ولو قال امنوني على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال
على بنيّ وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو في
اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية

في الاصطلاح

(margin: الصريح)
(margin: بين الحقيقة والمجاز)

في الاصطلاح ما ظهر اي لفظ المراد ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر
لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال قبل الاستعمال فيه من قيد الاستعمال
ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان والقراين لا بكثرة
الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان
هذا القسم في بيان وجوب الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان
المعتبر فيه ظهور المراد بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين
مثال المجاز منه قوله للمخاطب لا آكل من هذه الحنطة كقوله انت حر وانت طالق مثال
الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحا بهما
ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما
مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك
وهما مجازان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا
يدل على هذا الدليل ان المص ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم
الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه
المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل في
الذهن وليس فيه توسط اللفظ يحتمل شيئا آخر فيستغني عن العزيمة اي عن
النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يرد كقولك بعت
واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى اولم ينو وكان الطلاق والعتاق
حتى اذا اضافهما الى المحل فاي وجه اضاف يعني بصيغة النداء كقوله يا حر او
بصيغة الاخبار كقوله انت حر واذا اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه

(margin: بكسر فتح)
(margin: آكل سه)

انتحر او انت طالق يطلق ويعتق نواه اولم ينو نعم لو اراد فى انت طالق
دفع قيد الحقيقة صدق ديانة لا قضاء وفى القنية امرأة كتب انت طالق
ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافى قوله
حتى استغنى عن الوضع واما الكناية فما استتر المراد به اى بالاستعمال ولا
يفهم الا بقرينة يعنى الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف
المخفى فانه معلوم المراد لكن خفى مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير كهاء الغائبة وانا وانت فانها حقيقة لانها لا يعين بين
اسم واسم الا بقرينة ينضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع
لا بالاستعمال وقد شرط قيد الاستعمال فى التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها
المتكلم بطريق الكناية فان للمتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا
يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون
خارجة عن التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال يصير معارف ولهذا
قيل الضماير اعرف المعارف فكيف يكون منها المراد مستترا فى الاستعمال
قلت حالة الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال
لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل اى حكم الكناية انه لا يثبت الحكم الشرعى
بها الا بالنية اى نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم
يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحالة وكنايات الطلاق
كباين وحرام ونحوهما سميت بها اى بالكناية مجازا بهذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر

هنا

هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعى والجواب ان اطلاق لفظ الكناية
عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام
فيما يتصل به كالباين مثلا فانه مبهم فى انها باينة عن النكاح او غيره
فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية
انت باين حتى كانت بوائن فصار الطلاق الباين واقعا بموجب الكلام نفسه
لا غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولقايل ان يقول انا اريد
ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافى لانها باعتبار استتار
المراد لا باعتبار المدلول الوضعى وان اراد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرة لا
استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم
مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما
استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة
ليصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات
عن الطلاق مجازا لانها ليست بهذه الكنايات عن الطلاق فلا ينافى فاذا زال
الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التى هى البينونة
وهذا مبنى على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا
الى هذا التكليف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد به
معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه
الحقيقى لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباين هنا معناه
الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو البينونة

وصلة ح

من فضلة النكاح فتطلق المراة على صفة البينونة وهنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد فى الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فى الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة ولا يجب ثبوت طويل النجاد فمعنى ابنى يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان فى المجاز الغير المتعارف فتوجد الكناية فى محل بدون المجاز كما فى الضماير وكذا العكس كما فى المجاز المتعارف الا اعتدى واستبرئى رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعنى هذه الالفاظ الثلث كنايات عن الطلاق وعلى سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن اما فى اعتدى فلان العدة يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعى فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة الى الاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونه طلاقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من شرع السبب لتصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط فى الطلاق

اسم

اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب لتحقق الاصالة من جهة ايضا والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع كالعدة يجب على ام الولد عن غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبيها بالطلاق واوجب العدة لانها يثبت بالشبهة وقد يقال اعتدى من باب الاضمار اى اعتدى لانى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما فى استبرئى رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية هنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمراة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل فى الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى او لانه اقل مونة قال الصدر الشهيد فى الجامع قال بعض اصحابنا ان اعرب الواحد بالرفع لم يقع شئ وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع عندنا رجعية وعند الش فهو لا يقع شئ وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصلح بناء حكم يرجع الى العامة بل واحدة بالنصب والرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان

يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل
ايضا صفة للمراة تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل
ان يكون نعتا للمراة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا
للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه
مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى هذا قول اصحابنا
لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع
للافهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور عن
البيان لانها يتوقف في افادة المقصود على قرينة وظهر هذا التفاوت
اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والاخفاء فيما يندرئ بالشبهات
كالحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية
لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه
لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكتها او زنيت بها فان قلت
اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا
الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله
كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل
غير قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل
ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تكلمت
بهذه الكلمة واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان
مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو

المراد

المراد هنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب
لكن لما لم يعد الاقسام بدونه عدها منها بعبارة النص يقال عبرت
الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها
تعبر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم
المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا
او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا
بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة
اعتبارا للغالب فان الغالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص
المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراد به عمل المجتهد
وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور
راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر
حتى لا يحتاج الى مزيد تامل فرقا بينه وبين اشارة النص حيث انه عمل
بما ليس بظاهر من وجه والاولى ان يقال هو العمل بما سيق الكلام له وفي ذكر الكلام
دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان موقعه
بالكلام توفيقا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام
اعم من مبين الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا
يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما مر جوابه مع ان الكلام
ليس مسوقا لها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف
عليه

مطلب الاستدلال باشارة النص

والمراد من المسبوق له هنا اعم من ان يكون له مسبوقاً له بالذات او بالعرض بان
يتوقف عليه المسبوق له واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه
اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه
ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما
يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعاً فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت
بنظم غير مقصود ولا سيق النص له اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى
والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع
بينهما توضيحاً عن بعد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص
وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام معنى انه ظاهر
من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تامل يقال هذه
اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذه اشارة غامضة وانما
سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقاً له لم يكن ظاهراً من كل وجه
بل فيه خفاء ولا يدرك صريحاً بل اشارة كما ان المقصود بالنظر الى شيء تقابله فيراه
ويراه مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله
فهو المقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة
تبعاً لا قصداً وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب
رزقهن اي اطعام الوالدات وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات
المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات

توضيحاً اي قصداً

والمراد

114

والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات
بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر حيث لا يستوجب المنكوحة الاجرة
على ارضاع ولدها ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة والمراد
ايجاب فضل الطعام والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل
النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي لايجاب
اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة
النص وفيه اي ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء
لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد مختصاً من حيث الملك بالاجماع
فدل على الاختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشياً والام
عجمية يعد الولد قرشياً واشار الى ان للاب حق التملك في مال الولد
فيتملكه عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد
كما لا يشاركه احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء
في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه
يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة
قد يكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم
احق عند التعارض من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير
مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصوداً من الكلام مثال التعارض قوله عم
في النساء انهن ناقصات العقل والدين وقيل ما نقصان دينهن قال عم
تقعد احديهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا يصوم ولا يصلي سيق

الكلام

لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قال الشافعي وهو معارض لقوله عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة وللاشارة عموم كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب جاريته وان كان الاشارة تستلزم ان يكون الولد واموال ملكا للاب و مختصا به واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التميز من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع بوقوف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال الة التاديب في محل صالح للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امراته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود الايلام فان قيل لو اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنا الايلام المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز والعمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة ويجعل من قبيل العبارة قلنا لا نسلم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى في النص سميناه عبارة النص والاشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة

لاقياسا

لاقياسا خرج بقوله بمعنى النص للعبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت مستقلا لا اجتهادا او تاكيد بقوله لغة كالنهي عن التافيف وهو بلفظ كلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاستخفاف والاذى توقف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية عن النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حيا يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المص في التمثيل كحرمة الضرب الثابتة بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان اولى ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابتة بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يودي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتافيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف وبهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير واما هرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك

عقلا

الثابتة بدلالة النص

ما لا يحصى فادعاه فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها ما الاكل له بل المعنى
الموجب يفهم رأيا وهو غير مقبول القياس الا ان القياس عالم يكن مثبتا للحد
والقصاص اذ عوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا انه وجوب الكفارة
عليها لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع
في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا
المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما
يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة يقدم على الدلالة لان
فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل
المعنيان ويبقى النظم في الاشارة سالما عن المعارضة فترجح مثال تعارضهما
ما قال الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء
مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها
اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب
الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة
لكان جهنم بعض الجزاء لا كله فترجح الاشارة فان قلت المراد جزاء الآخرة
والا لما ثبت نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء
المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب
بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة
النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة
النصوص

والحدود

والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيما ادى به
القياس الذي تدرك عليه بالرأي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء
على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام
ومعرفة ما يحصل به ازالة للآثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه
على الرأي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص
وهذا الفرق المذكور قول الثلثة القاضي ابي زيد ابو بكر وشمس الائمة
السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا
ان في دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف عن فخر
الدين انما عمر فخي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم ثبت سمعت
بمثل هذا القياس الحدود والكفارات ثم لا يظهر فائدة الخلاف ويكون
الخلاف لفظا مثال اثبات الحدود بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن ماعز
زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم
انه رجم لانه زنا وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة و
فيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة النص آخر وهو ما روى البخاري
في صحيحه عن عمر انه عم قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج
الى هذا التكليف ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم فاوجب النبي عم
الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه والحديث معروف
فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد

فان قلت لا نسلم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حصل في الافطار بالحصاة
ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد
بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت
في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله تائبا والتوبة
رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي عم الكفارة عليه غير معقول المعنى فلا يقاس
عليه غيره قلنا لا نسلم انه غير معقول المعنى لان الشارع متى عين لرفع هذه
الجناية الاعتاق تعين ولم يكن التوبة وحدها ولئن سلم انه غير معقول
ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بقسم
دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ
كما مر ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص
اللغوي ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص
ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع
جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكأنه
قال هو علة وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي
بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فذلك
انه تقتضيه فههنا اربعة امور المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك
الشرط والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى وهو المراد من الثابت
هنا فما لم يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي
على النص فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل

مطلب الثابت باقتضاء النص

اشتراط

اشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما تناولا اي لصحة معنى
ما تناوله النص فصار هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى
بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص و
الثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت
على الحكم لا على المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين وصحح قوله بشرط تقدم
على الاضافة والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه
وضمير عايد الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى
بالفتح بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل على الاضافة والفاء في فان ذلك لبيان
التعليل تسميته بهذا الاسم او مقتضي الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في
فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى
فالشيء الذي لم يعمل النص فكان كالثابت بالنص اي ما لم يوجب حكما الا بشرط
تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على
تعريف الحكم يحصل منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف
العكس فما ذكرناه هو اقيد وعلامته اي علامة المقتضى ان يصح به اي بالمقتضى
المذكور بمعنى يصير مفيدا او موجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضى
بمعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان
قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور
عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية

القرية التي

فاذا صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب
الى الجر هذا مذهب المتاخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما
مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما قبل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر
كلام لكن هذا الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضي ويتقرر
بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو
قدر مذكورا يصير اعتق عبدي عني وهو تغير واما الثاني فكقوله
فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فاضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص
تقرر على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضي شرعي
لثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة
ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا
الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعل
فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر
مذكورا فيه لغة فيصح فيه التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق بعض بان المقتضي
والمقتضي مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف
والاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور
كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا
مع المذكور كما في قوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما
فقالوا في تعريف المقتضي جعل غير المنطوق لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف
ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقولك اعتق عبدك عني بالف مقتضى

للتكفير

خبر

118

خبر مبتدأ محذوف اي وهو مقتضى للملك ولم يذكره اي لم يذكر عن الامر بالتحرير الملك
فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما يثبت به وهو الملك
حكم المقتضي فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان
شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط
نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما بنية الاقامة من المولى حتى سقط
القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه
مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق
حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس من اهل الاعتاق
ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان
العتق يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت عن القبض كما استغنى البيع
عن القبول ولابي حنيفة ومحمد الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون
الآخر بالاقتضاء ان المقتضي قول غير مذكور حقيقة كالمذكور شرعا والقبول ايضا
قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فيصح ان يسقط شرعا ضمنا للكلام آخر فاما
القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء ولان المقتضي
قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو
اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم
المامور حيث جاز وثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقير
ويقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق
فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التاليف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصح

الهبة صح

الثابت به بل بذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك بالف واعتقه
لم يجز عن الآمر بل كان مبتدءاً باوقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عني
اعتق العبد الذي كان مملوكاً لك ثم صار ملكي بالبيع مني وبه تبين ان الالف
مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة
النص في كونه مضافاً الى النص ومقدماً على القياس الا عند التعارض فيكون
الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فلا مزية والثابت بالمقتضى
مزيدة ثبت لتصحيح الكلام شرعاً للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة
فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان
ايراد المثال للمبالغة والايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين
لتعارضهما مثالاً فقال اذا باع عبداً من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن
ثم قال البايع للمشتري اعتق عبدك عني بالف فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص
الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب
ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فرجح الدلالة على الاقتضاء
ولقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما
لان المقتضى مع المقتضي كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان
ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا
بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البايع قبلت
لا يجوز البيع ايضاً لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا
النظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ

والمقتضى

والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
فلا حاجة الى اثبات المعلوم صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل
لا يكون بدون الماكول فيثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها قبل المقتضى
يجوز ان يكون عاماً كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا
ليس من قبيل العموم المقتضى لان المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع
واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقهم وغير ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام
من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كاباحة اكل الميتة للمضطر فانه
يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضى من قبيل العموم لانه
بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما
كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم مثل
النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاماً دون طعام لا يصدق في عندنا
ديانة ولا قضاء وهذا نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق
بخلاف قوله ان اكلت طعاماً حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت
في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة وهو نكرة في موضع
النفي فيصير عاماً قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد فالعموم للافراد
دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي يعم فيجوز
تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط
فيه ان يكون امراً شرعياً مشكل لان الافتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد
من الشرع الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعاً او عقلاً

لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت كما في قوله
واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح هذا عطف
على قوله حتى اذا قال وقال ان في يقع ما نوى من الثلث او الثنتين لان طالقا
يدل على الطلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثلث
ونحن نقول نعم ان طالق يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قايم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قايم بالوصف وههنا وصف امراة بالطالق لغة
فيدل على طلاق قايم بها لا على طلاق قايم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما
التطليق امر شرعي اثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتعذر تعدد الفروع
فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة
على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض
لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق
في زمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف
قوله طلقي نفسك وانت باين حيث يصح نية الثلث فيهما اتفاقا على اختلاف التخريج
اما عند ان في فلكونه قابلا لعموم المقتضي واما عندنا فلان طلقي مختصر من
افعلي فعل الطلاق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ
فيصح حمله على الاول وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازا لانه فرد
اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل

ليس

مطلب مفهوم المخالفة

120

ليس بعام فان قلت لم لم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم
قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في قوله
انت باين فصحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة
فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمله لفظه فصحت فصل تخصيص
الشيء باسم العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء
كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم ان في
والاشعري وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة فيكون الحكم عما عداه منتفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون
حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق منفيا وله شرايط عند القائلين به وهي ان
لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته
المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم
في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة
نحو قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت كون الربائب في
حجورهم فهو لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والمدح والذم
ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال وحادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم لقولهم الماء اي راسا سائمة
من الماء فهم للانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء فيه
الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني فهم كانوا اهل اللسان

فلو لم يدل على الخصوص فهو اه ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في
قوله محمد رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول الله والقائل ان يقول
رسالته عم مستلزم لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها
فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم
خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه او لم يكن
وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا
بالعدد يدل على الحصر به لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص
واذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعلة النص لا بالنص
فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص وعلى هذا اراد الحق العتاق
والعفو عن القصاص والنذر على قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من
الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدل اهل السنة على رؤية الله
بقول الله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذا الكفار حجبوا فالحجب فلا
يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء
لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبيل التخصيص
واستدلالهم بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة
بخلافهم والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين اهل السنة
في الحجب كذا قال العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية
يوجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب حالا لوضوء من جانب

الآخر

الآخر اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث لعلمنا انه لو لم
يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام
الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلو قصد فائدة لم نذكرها لان النص
لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان
يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك
لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتامل المجتهد في علة النص فيثبت
الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من الانصار
بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم
على الماء بلام المعرفة المستغرق للجنس عند عدم المعهود لا بد لدلالة التخصيص
وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا
وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والانحصار على معنى جميع
الاغتسالات من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق
بالمني وقضاء الشهوة او لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي
ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لغير ان الماء يثبت عيانا مرة وطورا يعني
مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء
الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا
اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف خاص ببعض افراده بانه
يكون في نفسه عاما فيقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا

مطلب الحكم اذا اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص

بلغ

على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند ان فهي فانه جعل عدم الحكم
مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى
لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة هذا تفريع لقول ان فهي ونكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وقوله تع ومن لم يستطع منكم طولا اي قدرة
ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم
يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه
نص لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب عدم جواز نكاح المؤمنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح الامة الكتابية بفوات
الوصف وحاصله اي حاصل ما قال ان فهي انه الحق الوصف بالشرط في كونه
موجبا للعدم الحكم عند عدم لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار
فلما تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار
راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط
واعتبر اي فهي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب فان قوله
ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا
وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان شرط الخيار
اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان
تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة السقوط باعدام وانما يؤثر
في حكمه وهو السقوط حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة

ما قال ان فهي من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثالهما لو قال
لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر
لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه
متراخ ولا سبب للملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما لو قال لاجنبية
ان دخلت الدار فانت طالق وجوز ان فهي هذا معطوف على قوله ابطل
التكفير بالمال في كفارة اليمين فيكون نفس الوجوب الكفارة ثابتا قبل الحنث
لوجود سببه فيجوز اداؤها قيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم قبل الحنث
لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغاير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء
الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب
بخلاف المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن
المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان
قلت هذا البيع من التعليق بالشرط في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز في البيع
والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط او لا الجواب عن
قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم
لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان التعليق التمليك
بالخطر قمار لانه لا يدري ايكون او لا فكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار
الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات
فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على
السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات

فان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين
او كسى جاز قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة
ولهذا يقال كفارة اليمين صح

مطلب المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عندنا

بحمل التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون التعليق كاملا وخرج قياسه
على تعليل القند بل ان التعليق لا يمتنع في الوجود وانما يتعلق شي بعدم ثم يتصور
وجوده لان تعليق الشي بالشي يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وهنا لك
القند بل موجود فلا يكون التعليق لابتداء وجوده بل يكون منقولا منه كما في الحكايات
وفرقه بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان
تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب
للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد
الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما
العبادات اسم لعمل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله
وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قال شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا
ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان
يكون صادرا من الاهل ولا يثبت الا في محله وهو الملك وهنا اي في تعليق
الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف
من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق
لانه جزء بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق دون وقوع
الطلاق لانه جزء بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى
المحل فيبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت
لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما
اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجو الوصول جعل كلاما

صحيحا

123

مطلب حمل المطلق على المقيد

اي لا الوصف كالشرط عندنا

صحيحا مطلقا لان يكون سببا حتى علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده
لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولقائل ان يقول لا يشكل تعليق الطلاق و
العتاق بالملك لما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا
ان يزوجوها الا بزيادة صدقات فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا
فبلغ ذلك الى رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا
تقبل التأويل فلا بد ان يتبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي
خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل
الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبنيا على
العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط عدم موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز
تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط
عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد
في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت
الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا تطلق قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم
اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعى وجود
المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة
يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم
في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي
لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم

انهما اما ان يرادا في السبب والشرط او يرادا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة
او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها
يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب
الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف
فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب
الحمل وذهب بعض اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير
وهو ما يتعدد فيه الحكم دون الحادثة ذهب بعض الشافعية الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه
اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت
من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين
وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تقييده بقوله
مثل كفارة القتل وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها
غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل
من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي
عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف المنصوص اي كفارة القتل اما من اصله
وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد حيث ان الكل لزجر في تكفير مشروع للتوبة
والزجر كما جعل تقييدا لابد بجنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو عشرة مساكين وهو اي التنصيص اي اشارة الى سؤال يرد على
الشافعي وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين
والكل بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام

في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت هذا باسم العلم وهو اللوم لا يوجب
الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام
عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء
الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا يتعرض للعدم عند العدم واذا لم يثبت
العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الا عشرة لان تعدية المعدوم محال
حتى الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي
وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا اشارة الى انه
لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما واذا كانا في حادثتين
يجوز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا
اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا
في حكم والتسهيل في اخرى الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة لان العمل بهما
غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام
وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه
فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة
حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف قال المص متضادين
والمتضادين الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد قلت
اراد بالمتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت

كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل انه كان قرآن
ا فانساه الله على القلوب فنسخ التلاوة وابقاء حكمه سوى قلب ابن مسعود
وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن حر وعبد وقوله عم ادوا
عن كل عبد وحر مسلمين في السبب لا مزاحمة في الاسباب اذ لا يجوز ان يكون للشيء
الواحد اسبابا متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها
فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل
المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في
ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول
فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع
لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد
بمعنى الشرط هذا جواب عن الشافعي فيه معنى قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط
غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من
اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن سلمنا ان هذا القيد
بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان
محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل شيء من الادوات المخصوصة الدالة على
الاول للثاني لان الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا
او خارجا ولا الشرط على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء
فلا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا وظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه
كان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق

ولان

125

ولان اعلى درجات الوصف ان يكون علة وهو اعلى من الشرط لان وجوب
الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط
ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته لورود الشرع
والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره
فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة القتل
ولئن كان اي لئن سلمنا انه يمكن تعديته فلا نم الاستدلال به فانما
يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع
وليس كذلك اي لا مماثلة بين المقيد والمطلق في السبب والحكم اما الاول
فان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين
والظهار فان قلت لا نم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلت
الكفارة يجب بقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد اعظم
فلما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطا واليمين المعقودة ولقائل
ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نم من لزوم التفاوت
بينهما التفاوت بين القتل الخطاء واليمين المعقودة على ان قوله عم خمس
من الكبائر وعد منها الغموس من غير فصل تدل على انه ليس باعظم واما الثاني
فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم
اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار
وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس
واما قيد الاسامة جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم قيد الاسامة
هنا

نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل
زكوة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله تع
واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق في قوله تع واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة
المعروفة في ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل و
الحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق اي اطلاق
قوله عم في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي بالتوقف في نباء الفاسق
اي خبره وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا اي
اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا يعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق
اي الاطلاق في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اراد من
النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر النسخ وهو غير معلوم وان اراد
غير معلوم فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لكم فلعلم وجهلك لا
يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقا فمم علمائنا ذكروا انه ثابت في كتبهم انه لانه ح
منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول المراد من النسخ ههنا غير مصطلح
وهو ترجيح احد الدليلين على الاخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح
المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف
الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال
زيد منطلق وكتب الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها
بالصلوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم

لان

126

لان الواو للعطف وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا
الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه
يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة اذا عطف ح
لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما يتم به
وهو الخبر لا لنفس العطف قوله لان تعليل المقترن تعديل ولا يشكل ما قلنا
بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار واذا تم المعطوف بنفسه
لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف
بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة فصار
من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق
طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان
غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل ان اراده تنجيز
والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء
لسبب منقول معه كما روي ان ماعزا زنا فرجم رسول الله عم سهى فسجد
او خرج الجواب كقول من دعي الى الغداء فقال تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه
اي على قدر الجواب اولم يستقل بنفسه اولم يعد منفردا ههنا معطوف على
مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل في ذلك الجواب بنفسه
او لم يستقل كما اذا قال لاخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه
اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة

تعذر الاتيان بلاحق تر واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال
ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فتخصيص به واما في الثالثة فلانه كلام
مفيد مالم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي المتكلم الكلام
على قدر الجواب لايختص بالسبب وبعبير مبتديا بكسر الدال اي مبتديا كلاما
آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم
فعبدي حر فان العام لايختص بالسبب بل يبقى على عمومه يعني انا تغدى
في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع
الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى
لا يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاء كلامه فساد ولا يخفى فان قلت في
رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهو كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية
دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهم مالك والشافعي وزفر
فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب اذا جعل عاما
لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي بماء البحر
هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان الحاق النص بلفظ العام على الاقسام
الاربعة مشكل لان نحو نعم ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا
نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله نعم لو لم يتعلق بسببه
لا يحتمل انه نعم لردته او قتل نفس حق وكذا لو قال نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا
لانواع الكلام مردود لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له ولا ينبغي

يحتمل

تخصيص

تخصيص بعض الاسباب فلا شبهة في الجواب ان يقال من باب التغليب لان
الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا
على ان المطلق عام عند الخصم واراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم
التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تع ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم او الذم كقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة
لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في
الحلي وقالوا المقصد في ذلك المدح او الذم في العموم وعندنا هذا فاسد
لان اللفظ دال على العموم وليست دلالته على المدح والذم مانعة
عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف الى المنسوب
الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم
ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل كلام واحد
منهم كقوله خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة يوجد من اموال كل واحد
منهم اذا وجد شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال
الله تع يجعلون اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه
في اذنه لا في اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما
طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل
واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى ولدت كل واحدة منهما ولدين
وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء
للطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود ذلك الشيء مع الاشتغال بضده فيكون

مطلب النهي عن الشيء يكون امرا بضده

الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النهي فصار كون الامر
نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجوب المامور به والنهي عن الشيء يكون امرا
بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة
لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا
بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بالواحد
منها غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات وقال
بعض اصحابنا انه لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده والنهي عن الشيء يقتضي ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة
الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في موضعين جعل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق اذ لا يتوقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون
ادراج معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر
في الضد وانما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء
تشبيها بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات
النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام
معاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا
كراهة ضده اجاب عنه المصنف بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر
بالشيء يقتضي كراهة ضده في ان التحريم الثابت في ضد المامور به اذا
لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر المامور به
بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت

الاشتغال

128

الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم
كالامر بالقيام اي الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به الما مور به
وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات
القيام المامور به يكون القعود حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود
او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمامور به
فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل العبد
الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان النهي قد يكون
مكروها باعتبار ومعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر
فتركها المكلف وعند صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي
معاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق
عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق
كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها
لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى
التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيد بخلاف
التفويت لانه لكونه خلافا للشرع حرام فيصح اثبات التحريم وبهذا تبين الفرق
بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت
فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والجصاص يجعله مضافا الى نفس
الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص جعله

ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المأمور به لا محالة وعندنا لما كان
على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا
ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل
الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مأمورا
بلبس غير المخيط فثبت به سنية لبسهما لانه اد في ما يقع به الكفاف عن لبس المخيط
فان قلت السنة لا يثبت الا بفعل النبي لا ببيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد
كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عم بل المراد به ان يفعل
بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا
اي لان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف
ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلوته لانه ان السجود على مكان نجس غير
مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تع
فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله واما
المأمور به فعل المأمور على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات
المأمور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا
وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس
صار فكان صفة صفة الوجه فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة
فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اي للصلوة
فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض
في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير

فاتيا

129

فاتيا بالسجدة على مكان نجس فيفسد صلوته فصل في المشروعات على
نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها عزيمة
بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهي اسم لما هو اصل
منها اي من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له
غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لانه قيد ويدخل في التعريف
ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان
انحصارها على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المص ومن الاصوليين من
لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله كالعبادات
والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب
والكراهة عن العزيمة من غير دخولها في الرخصة وهي اي العزيمة اربعة انواع
لانه لا يخ من ان يكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخ من ان يعاقب تاركه
اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخ من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول
هو السنة والثاني النفل فان قلت لم يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح
قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان يثبت تركه بدليل قطعي
فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل
تحت السنة لان المكروه تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل
زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير
الى زيادة ولا نقصان يثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي ما نعي شيء
والجملتان صفتان لما وهذا التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات و

وجه الحرج

مطلب ترك لعب الشطرنج واجب

النوافل

الثابت بدليل لا شبهة فيه كقوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي
يثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان
الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض اللزوم
علما اي حصول العلم القطعي بثبوته والتصديق بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته
وهذا ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن
اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه
كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تاركا
على وجه الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت
بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا
منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض
لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا
فلا يفسق اذا تركه بمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف
او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التأويل سيرة السلف
والمحقق لم يتعرض بما اذا تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تأويل وذكر في الكشف
الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا متأولا لان الادلة القطعية
دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد
يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا

حكم

حكمه على الغالب فان عامة الواجب يثبت به جعل الله في الفرض والواجب
مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا
جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب عن النفل
وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب اهمل المص هذه القيود
اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمه ان يطالب المرء باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء منقطع بمعنى
لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع
على سنة رسول الله وغيره من الصحابة لانهم اعلام في الدين وطريقهم
يكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على
الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث
لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة
مطلقا ورجح صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى
وهي التي اخذها تكميل الدين وتاركها يستوجب الاساءة اي جزاء اساءة
وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة كقوله وجزاء سيئة سيئة
كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان
والاقامة امروا بهما وان ابوا قوتلوا بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام
الدين استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي

مطلب السنة نوعان

اخذها حسن اي شرعها وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسير النبي عم في لبسه
وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام على وجهين احدهما انه كان ينبغي
ان يعرف النفل اولاً ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه
هو العبادة المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم
وسبيلها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب
على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاقب ولا
يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي
العتاب والزايد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اداه
يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم ليس كذلك لانه لو ادرك
عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة
على ايات الثلث في القراءة في الصلوة يقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليه
قلت لانم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي نفل ولكنها ينقلب فرضا بعد تحققها
لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران كانقلاب النافلة
فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم
اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل له تركه لان حقيقة الشيء
لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب وقلنا
ان ما اداه وجب صيانته وحفظه عن الابطال لان العمل صار حقا لله ولهذا

لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه الا بحفظه الا بالتزام الباقي فوجب الاتمام
عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر
الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدى لانه موجود
والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي
وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى وسلما اليه قلت انه عبادة
لما تقدم ولئلا يلزم تركيب الشيء من منافيه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقائه
عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله با
بالزام الباقي لان المؤدى بفعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة
فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء لها لا يتجزى لا حكم له بدون
الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلق بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد
وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه
عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى
من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام
ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر
صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا
ولا يعتبر قلت الامتناع عن ابطال لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت
الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله ليؤدي احسن منه
كهادم المسجد يبنى احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها
الردة بالاجماع وهو الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا لمعنى في غيره او جزء المؤدى

ه فلما ذكرنا نخ

بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار لله تعالى اما المؤدى فكما ذكرنا واما
المنذور فلانه صار لله تعالى تسمية لا فعلا وما وقع لله فعلا اقوى مما صار له
تسمية لم يوجد معه لان ايجابه بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانة
المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء
الفعل وهو التزوج فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى وهو ابتداء
الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى اشترط الشهود
في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او بفعل
الاطلاق اي الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له
صفة الاولوية في اسم الرخصة اولا والقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة
احدهما احق من الاخر يجوز ان يكون احق افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي
احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر وكذا قال الشارح ولقائل ان يقول كون الشيء
حقيقة معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل
كذا اي انت خليق له يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الاخر والتسمية
يوصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فههنا كانت العزيمة
اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم
اما تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه فظاهر ان هذا التقسيم ليس من
القسم الثاني فلا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة
والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين بالمجاز قلنا المقسم
ما يطلق عليه اسم الرخصة واما احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف

لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تعالى ح

من الابتداء ح

مطلب الرخصة

اولا

132

اولا ثم تقسيم ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها بين المجاز والحقيقة المراد
من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا
مع قيام المحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد
الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع المحرم ويكون في الرخصة
من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم سقوط المؤاخذة ثبوت
الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا يصير مباحة مع عدم المؤاخذة
عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمتين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل
كالمكره اي مثل ترخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء
كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما
معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن الاصلي
وهو التصديق قائم وافطار في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار
يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم
على الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء
فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلاف مال الغير اي اذا اكره على اتلاف
مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره
في قوله كالمكره وقوله الامر مفعول للترك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له
ترك المعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك

بلغ

يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام اي وجناية المكره المحرم على احرامه ويتناول المضطر مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة حيث يرخص له يتناول مال الغير طعام بالضمان لما مر من انه حقه فايت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فايت عنه صورة وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقيل كان شهيدا ايضا باثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله ذكرهم في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن اطاعة المكره وقيل كان ماجورا ان شاء الله انما استثنى لانه لم تجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا الا الاكراه على الافطار ولان الامتناع من الابلاغ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيه احتراز عن هتك حرمة من حارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالجواب الاستثناء لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجيء وان في اي النوع الثاني من انواع الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب للحكم لكن الحكم يتراخى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قايم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخي غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول كالمسافر اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل

بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وتردد في الرخصة بالجزيل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو انه يتفرد بالصوم في القضاء ويأكل ساير الناس فالعزيمة يؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركة ساير الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا خففت المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الانبساط لخدمة المولى واما اتم نوعي المجاز فهو ما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقتل قطع الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصايم بعد النوم ومنع الطيب تعبهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته

مطلب امساك المسافر اولى من الافطار حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي

فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا ح

لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر وهو ان يتفرد في الصوم في القضاء ويأكل الناس

الارتياض

وجعل فيها طرف السلسلة وادخلها الى الدبر لحبس نفسه على
العبادة فهذه الامور وضعت عن هذه الامة تكريمًا للنبي عم فسمي ذلك
اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازًا
لان الاصل وهو العزيمة وسمي الاصر والاغلال لم يبق مشروعًا اي لم تجب
علينا وسقط عنا تخفيفًا بالنظر الى غيرنا النوع الرابع من انواع الرخصة
ما سقط عن العباد باخراج سببه من ان يكون موجبًا للحكم في محل الرخصة
كان نظير القسم الثالث وكان مجازًا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه
نفي السبب والحكم مشروعًا في الجملة اخذ شبهًا بالحقيقة ولكن جهة المجاز
غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وسبب الحقيقة بالنظر الى غير
محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب
لان القصر في السفر ليس مما سقط عن العباد مع كونه مشروعًا في الجملة
وكان المناسب ان يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن
العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط
ما سقط الشرع هو الشبيه بالرخصة المسمى بها مجازًا لانه هو المستباح لان ترك ما سقط
لا نفس ما سقط وقوله كالقصر مثال للترك بها ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في
السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والعزيمة
هي الاربع لقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا و وجتمع
هذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي انه عم قال هذه صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصودة

والتصدق

والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال
ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص
من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم ليطيب انفسهم لانهم كانوا
في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانًا في القصر وسقوط حرمة الخمر
والميتة في حق المضطر والمكره لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحته
كانه قال انها حرمة في حالة الاختيار ومباحة في حالة الاضطرار فان قلت
يشكل هذا بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء
من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء
الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدًا وقال بعض
العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ
بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل على اطلاق المغفرة على قيام
الحرمة الا انه تعالى دفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا
حلف لا ياكل حرامًا فتناوله في حال الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث
والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدًا على قدر
الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط

غسل الرجل في مدة المسح لان الاستتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم واذا لم يحل الحدث لايجب الغسل والمسح شرع لليسر ابتداء
لا ان الواجب غسل الرجل يتادي به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة
وقت اللبس ولو كان الغسل يتادي بالمسح لما شرط ذلك فصل في
الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا
او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا
لعينه او لغيره ويجمع ذلك الطلب للاحكام المراد بها المامور المحكوم بها
وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل المحكوم به
ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي للاحكام
اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا الا الاسباب الحقيقية التي
لا يضاف اليها وجوها الاحكام يضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب وهي
حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال وايام شهر
رمضان والراس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية
بالخارج تحقيقا او تقديرا او الصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي طى
الجهتا اشارة الى الاسباب للايمان هذا شروع الى عد المسببات
الحقوله بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان
بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي يدل على الصانع كما قيل
عن البعرة يدل على البعير وآثار المشي يدل على المسير وهذا الهيكل
العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة

هذا

135

هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله
في حقنا الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر والظهر
والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب المغني
المالك النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوب الصوم
ايام شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله
لما اخرج الليل عن محلية الصوم لقوله تعالى فالآن باشروهن وكلوا
واشربوا بقي الايام محالا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها
على المسلم الراس يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها
الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل
اضافته والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض بالخارج تحقيقا
اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم
الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض النامية بالنماء التقديري
بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة
الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات
اي سبب مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف
بقاء العالم المقدر بتقدير الله الى يوم القيمة على تعاطي الناس
بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء
الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال
والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف

ويمكن الوجوب بتلبس النماء والريع
اي سبب وجوب الخارج الارض

التناسل بياه

2

للبيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات مايتسبب العقوبات والكفارات اليه من قتل بالعمد بيان لما هو سبب للقصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر داير بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات دايرة دايرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفوض اداؤها الى من وجب واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دايرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث انه اتلاف ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة

للتميز

للتميز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال المجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب للاول الرأس والسبب للثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادات نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكر نعمة يوجد في النطق وكمال العقل والصلوة وجب شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعمة اقتضاء الشهوة والزكوة وجبت شكر النعمة المال والحج وجبت شكر النعمة البيت

العقل ٥٨

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثانية وهي تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر يختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث الاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرها الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بانه هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام

عن ذلك بالاستواء الاول في كيفية الاتصال بنا عن رسول الله وهو اي
ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي
رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا شرط
متفق عليه وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس
بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
محصين ويدوم هذا الحد اي الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا
متفق عليه وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره
كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين
والوسط مستويين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين
بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا
عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام
لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل
قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا
اعلم ان للمصنف في المتواتر مما هو شرط في الخبرين وهو متسامح ولعله
انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا المقدار كاف في ذلك عرفه
المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه
يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كشق الجيوب
والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول الى لفظة السنة
انما هو ليشمل الافعال فلا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن

ان

ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر
الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوة الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال
كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر بنفس القرآن لا بنقله فضعيف
لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين
كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علما طمانينة
يعني علما يترجح جانب الصدق ويطمئن اليه القلب ولكن لا ينفي توهم
الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر
فحين لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر الاسلام الذين
الرامزين في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن المتبين
لكل عاقل ان علمه بوجود مكة وبغداد مثلا اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان
حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان اضافة
العلم الى اليقين اضافة الشيء الى صفته كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون
ايضا لا فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور
وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو
قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي
ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار للاشتهار
يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار
الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم
الطمانينة

وانه دون المتواتر فوق الاحاد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله وقال
الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم
لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر
والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان التواتر تجرد في روايته عن العدد ابتداء
وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله في تكذيب الرسول كفر بخلاف
المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون اتصالا
فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا
واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه
الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد
ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر
مع ان ما بعدهما كان سواء عنده ردا لقول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين
دون الواحد لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سال
ابا بكر وعمر فقال لا مثل قول ذي اليدين فقيل واجيب بان خبر ذي اليدين
خبر واحد فيما عم به البلوى وغيره من الصحابة كانه اولى بالتذكر للنبي عم
وظن النبي عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل
دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والثالثة فرقة والطائفة منها اما واحد

او اثنان

واثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد والاثنين واذا وجب ههنا وجب
مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهي ما روي ان النبي عم قبل خبر
بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا
الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن
خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الخبر روي وثبتت به
قبول اخبار الاحاد من اخبار الاحاد فيكون جعلته اصلا في الاحتجاج به
على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به
في تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالاحاد
وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عم الائمة من قريش
فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على
قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته و
المعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت
الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن
حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا يتبع ما لا
علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم
لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم
وهو العلم وينتفي الملزوم وهو العمل او ثبوت الملزوم هذا التعليل
لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت
اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية

لانه ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما
هو المطلوب منه اليقين من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف
بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع العبدل
لانه من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع عبد وضعا
كالنساء للمراة كذا في الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة
وغيرهم كابي موسى الاشعري ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به
القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على الخبر الواحد لما روي ان ابن
عباس لما سمع ان ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضا قال
ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقين باصله لانه
قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة
كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون
علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر ترك رايه في الجنين
بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر
الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل قبيح وانا اجل منزلته
عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه وان عرف الراوي بالعدالة دون
الفقه اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن
اشتهر بالصحبة مع رسول الله م ولم يكن من اهل الاجتهاد وان وافق
حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب

ضرورة

ضرورة انسداد باب الراي فحينئذ يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث
النبي م عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل
انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته
بعض المراد فيدخل شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله
وترك الحديث لضرورة انسداد باب الراي لانه اذا انسد باب الراي
من كل وجه صار ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه
يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره
كما سيجي ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت على حجته كحديث المصراة
وهو ما روى ابو هريرة ان النبي م قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان
سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها
كثيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر
بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس بمثل
ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له
ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة واختلف
الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها
صاعا ان كان اللبن هالكا عملا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابي
يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة ليس له ان يردها

ولكن يرجع على البايع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن اعلم ان
اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره
القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين واما عند
الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل
مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغير
الراوي بعد ما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير
لغير على وجه لا يتغير المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر
حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا
للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء
واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا لمخالفتها الكتاب وهو قوله
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها
لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في هذا الزمان الا فقيه مجتهد
فان قلت قد عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه
معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القهقهة غيره مثل جابر
وانس وغيره وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولذا قدم على القياس
وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث بان لم يعرف الا بحديث او حديثين
ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله كوابصة بن
معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه
اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان

ابن

مات

ابن مسعود سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى عنها فاجتهد
شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن
سنان فقال اشهد ان رسول الله قضى في بروع بنت واشق
مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه
قضاء رسول الله ورده علي رضه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال
على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رايه وهو ان المعقود
عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
ولم يسم لها مهرا وجعل علي رضه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل
بهذا الحديث علماؤنا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق
والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف عدالتهم من زماننا هذه
الا بنقل الثقات عنهم وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا
بالعقد وجب ان يتاكد بالموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم
روايته لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه
كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان
مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به
مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا ولم يقض النبي لها
النفقة والسكنى ورده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة
نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلي النص وروي

بمنزلة ثناه

بكتاب

2

السنة وهو القياس الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقاً فكذا الحايل في
المعتدة عن طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء للاحتباس وللقائل
ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك
المعتدة عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي بالمراد بالكتاب قوله
تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر سمعت رسول الله يقول
لها النفقة والسكنى ورد عمر كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احدٌ فثبت
ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يبق بل يرد
ولا قبول لتجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعاً لا يثبت
بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس ولم يجب العمل
به كان الحكم ثابتاً بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة
الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافاً الى الحديث
وانما جعل الخبر حجة بشرايط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن
الادمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق
يبتدأ به الجار والمجرور قايم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة
صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضمير راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس
يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا
قيل بداهة المعقولات نهاية المحسوسات فيتبدى ان يظهر المطلوب للقلب
فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله مثلاً اذا نظر الانسان الى بناء رفيع
يدرك بنور عقله ان له بانياً لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي

يبتدى

بتوفيق الله تعالى

لابد لها

لابد لها للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد
بداية المعقولات كما اذا استدل الناس في وجود العالم ان له صانعاً عالماً
فقد يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هو ولا غيره قلت الطلب
بعد بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون ابتدائه من انتهاء الحس
وان كان في اثباته مستغنياً عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث
ينتهي اليه درك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي ابتداء المعقولات
والجواب هذا فيما يتأدى فيه الصور المحسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما
يبتدأ طريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فبان يقال
العقل قوة نفسانية يبصر به الانسان حقايق الامور والشرط الكامل منه
اي من العقل وهو العقل البالغ ولما كان الكمال امراً خفياً اقيم السبب
الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيراً للعباد دون
القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما كمال العقل لقبول الخبر
لان الشرع لما لم يجعل اهلاً والتصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي
امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان
السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه
مميزاً ولا في روايته لكونه عاقلاً فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض
اموره اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط وهو في
اللغة الاخذ بالجزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره بعض وهو سماع الكلام
كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو محل النصب على انه مفعول

والحق ٤

سطر الضبط

كما يحق بيانه

بلغ

مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سمعا مثل سماع شي يجب ضبطه ورعايته ثم
فهم بمعناه الذي اريد به لغة ان كان او شرعيا ان كان يعلم حرمة القضاء في قوله عم
لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا
مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ببذل المجهود له مصدر كالميسور
بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور
من السعي في الضبط والضمير في له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ
بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه ببذل جهده ومراقبة بمذاكرته والباء فيه
بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اي مستمرا ثابتا على اساءة الظن
بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اني لا انساه بل يعتقد اني اذا تركته نسيته اذ الجزم
سوء الظن الى حين ادائه متعلق بحفظه ثم الثبات عليه روي ابن مسعود كان
كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه
كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل
القران عن لا يفهم معناه قلت نقل القران لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى بحيث الورع
وهم نقلوه بعد الضبط التام ونظم القران معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة
وغيره فاعتبر في نقله نظمه ومعناه بني عليه واما السنة فان المعنى اصلها
والنظم غير لازم فيها او يقال القران مأمون عن التحريف لان الله تعالى وعد حفظه
عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان
ضابطا له ظاهرا او كان لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين
وضدها الفسق والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين

والعقل

والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة
سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا يبطل
عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة واشتراطه التحرز عن جميعها يسد
لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكبائر سبع الاشراك
بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة
مع ذلك اكل الربوا وعن علي اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو
ما يثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانه يحملانه على الاستقامة
ويزجرانه عن غيرها ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل
بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره
من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين
والكافر يسعى في هدمه ولا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما يثبت
بنشوئه بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على الذي عجز ان يوجد منه الاقرار
وهذا لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط
وهو التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو
الاذعان والقبول او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق
الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية
المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبره وقد قال الله تعالى في حق

مطلب الاسلام

على والدين ساه

بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض
الكفار ممنوع ولم سلم يكون كفرهم باعتبار جحودهم باللسان وغير ذلك من امارات
الانكار واذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم
الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت في يكون التصديق من الكيفيات دون
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر
بالعلم والتيقن والاقرار بالله كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات
مع الصفة كالرحيم والرحمن وصفاته من العلم والقدرة وساير الصفات الكمال
وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرايعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد
التخصيص والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا معنى الذي هو شرط في قبول روايته
هو ان يقر بهذه الاشياء ويبينها على وجه الاجمال بان يقر بان الله واحد عالم قادر
حي وفيه رد عما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله باسمائه على الاجمال لا يكفي
ما لم يكن عالما بالحقيقة ما ذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف
على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحيوة قال في الجامع الكبير اذا
بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا
حكمنا بصحة النكاح بظاهر الاسلام ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف
وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق
لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عم بذكر المجمل حيث جاء اعرابي
الى النبي عم فقال اني رأيت الهلال فقد اشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله

فقال عم

مطلب لا يقبل خبر الكافر والفاسق

فقال نعم قال يا بلال اذن في الناس بان يصوموا غدا ونبين الايمان على
الاجمال حين سأله جبرائيل قال منصور القاآني في شرح المغني قلت فيه نظر
لاتفاق المتكلمين على ان اثبات الصفات مما يتعلق به ايمان وكفر وقوله
باسمائه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل الشرط المذكور كونه
شرط في الراوي لا يقبل خبر الفاسق والكافر لعدم العدالة والمعتوه والصبي
لعدم كمال العقل والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق
القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرط
الاربعة ولكن لا يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما
الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتميز الى المشهود به وذا لا يحصل
بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق
ينعدم الولاية وبالانوثة ينقص واما المحدود في قذف فلان رد شهادته
من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف مقبول الشهادة
بعد التوبة وكذا التائب عن الفسق والكذب يقبل روايته الا التائب عن الكذب
متعمدا في حديث رسول الله فانه لا يقبل روايته ابدا كذا في كتاب معرفة انواع الحديث
والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع
وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة
التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول الله كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام
الاول انه ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم
على عدم التهم فان قلت الصحابي بظاهر او هم السماع من النبي عم فمن اين يعلم انه مرسل

قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عم وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني

والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث

كذا يعني حجة عندنا ومالك والشافعي قال لا يقبل الا اذا تايد باية او سنة مشهورة

او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او اشتركت في ارساله

عدلان بشرط ان تكون شيوخهما مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر محتجا بان الجهل

بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون

الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على قبول

روايات ابن عباس وابن عمر ومعاذ بن جبير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم

لم يسمعوا كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس رض الا اربعة احاديث

ولم يروعن احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة او لا فان قلت للخلاف في مراسيل

الصحابة وليس كلامنا الا في غيرها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم

ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف

الذي لم يقبل المرسل لا ياثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت الاجماع قطعي

في المسائل الاجتهادية وهذا الاجماع ظني واما الدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من

لو اسند الحديث الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على

رسول الله اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة

من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن

متى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته

مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني

دون ما ارسال

ارسال العدل في كل عصر من القرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان

علة القبول في القرون الثلثة هي العدالة والضبط فما وجدنا قبلنا خلافا لابن

ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من البيان والذي ارسل

من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع

لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق وان كان لا يعارض الناطق مثل

حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا وقال

بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر الرواة عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد

الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما الباطن فان

كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام

والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على

الاصول بان يخالف الكتاب كقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه يخالف

لعموم قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى

ابن عباس ان رسول الله قضى بشاهد ويمين فانه يخالف الحديث المشهور

وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة المشهورة اي خالف

الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة انه عم

كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم

يعمل به لان شهرة الحادثة يقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر

النقل عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول

اي الصحابة بحيث اله ما روى ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا تاكلها

الصدقة

مثاله بيان

فانّ الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبيّ واعرضوا عن الاحتجاج
بهذا الحديث فدلّ على انّه غير ثابت او مؤوّل تأويله انّ المراد بالصدقة
النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودًا ومنقطعًا
ايضا اي كالذي كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي القسم الثالث
من اقسام المختصّة بالسنن في بيان محلّ الخبر الذي جعل الخبر فيه حجّة للموصول
صفة لمحلّ فان كان المحلّ من حقوق الله وهو ما يخلص حقًّا لله فهو انواع وهو نوعان
الاوّل ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون الواحد فيه حجّة بلا شرط عدد لانّ
الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة في التقاء الختانين وشرط
بعضهم العدد واستدلّ الّا بانّ النبيّ عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتّى شهد له
غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لانّ الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر
من غيره كلام خلافا للكرخيّ في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد
عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق الله قال ابو يوسف في الامالي وهو مختار
الجصّاص لانّ خبر الصدق مرجّح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا
يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما تثبت الحدود بالبيّنات ولا يلتفت الى احتمال
الكذب فيها وجه قول الكرخيّ انّ خبر الواحد في اتّصاله بالرسول عم شبهة والحدود
تندرئ بالشبهات وامّا اثباتها بالبيّنات فجوّز بالنصّ على خلاف القياس وهو
قوله تعالى فاستشهدوا عليهنّ اربعة منكم وان كان المحلّ من حقوق العباد
وهذا هو القسم الثالث من اقسام محلّ الخبر ممّا فيه الزام محض كالبيوع والاشربة
والاملاك المرسلة يشترط شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام

ثم سائر ...

لانّ جانب الصدق

145

اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير محدود في قذف فلا يجوز شهادته
مغفلا ولا يدفع عنها مغرما وغيرها مع العدد في موضع تطّلع عليها الرجال
بخلاف موضع لا تطّلع عليه الرجال فانّ العدد والذكورة ليس بشرط
فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظة الشهادة والولاية اي الحرّية وان كان
المحلّ لا الزام فيه هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات و
المضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت باخبار الآحاد
بشرط التمييز دون العدالة يعني يشترط ان يكون المخبر مميّزا صبيًّا كان او
بالغا كافرا كان او مسلما حتّى اذا اخبره صبيّ او كافر انّ فلانا وكّله
فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرّف بناء على خبره لعموم الضرورة
لانّ الانسان لا يجد العدل الحرّ البالغ في كلّ زمان او مكان ليبعثه الى وكيله
ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطّلت المصالح ولانّ الخبر غير ملزم لانّ الوكيل
مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا
الخبر لم يشترط شرط الالزام من العدد والعدالة ولانّ النبيّ عم كان يقبل خبر الهديّة
من البرّ والفاجر وان كان فيه الزام بوجه دون وجه هذا هو القسم الخامس
وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون وفيه الزام من وجه لانّ
الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزم العهدة واذا حجر العبد المأذون
تصرّفاته من الصحّة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانّه يشبه سائر المعاملات
لانّ كلّا من الموكّل والمولى يتصرّف في حقّه بالعزل والحجر كما هو متصرّف في حقّه بالتوكيل
والاذن فيشترط فيه احد شرطي الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة ثمّ شرط

بشطري

الالزام

الالزام يوجب لاشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما
فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا للشبهين حظيهما وعندهما
لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا القسم من باب المعاملات
ملحقا الاخبار بالشرايع فوجب ان لا يتوقف على شرايط الشهادة لان للناس
في باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على
الناس واما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة
قد تحققت فيه هذا اذا كان المخبر فضوليا اتفاقا وان كان وكيلا او رسولا
من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك
الى فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل
والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المخصصة
بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق
الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه
وجوب الاعتقاد به لقوله تع وما اتيكم الرسول فخذوه وقسم يحيط بكذبه كدعوى
فرعون الربوبية لقيام ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق
فانه خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه
وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرايط الرواية و
المقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون
عزيمة او رخصة وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون

من

الرابع في بيان نفس الخبر

العلم صح

146

من خص الاسماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له
مستفهما اهو كما قرأت عليك فهو يقول نعم او يقرأ عليك من كتاب او حفظ
وانت تسمعه قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان
السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه
والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون
مختوما بختم موف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى
فلان بن فلان ثم يبدء بالتسمية ثم بالثناء وذكر فيه حدثني فلان عن فلان
الى اخره الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي
هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغايب كالخطاب.
وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغايب كالكتاب في جواز
الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا
الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه عني بهذا
الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب
فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الآخرين وهما
من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل الخلافة فصار لهما شبهة الرخصة وهما الكتاب
والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسم طرف السماع وهو الذي
لا اسماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني
هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع مسموعاتي الذي كان عندك وتبين
اسناده والمناولة وهو ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول

المحدث صح

و

هذا
كتابي وسماعي من شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد
للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة
معتبرة ويجوز الاجازة بمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا
والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته يصح الاجازة والا
اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي فلا يصح الاجازة بالاتفاق ولو
اجازه بان يقول اجزت لك مجازا الى الصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له
اخبرني او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف
الحفظ اي طرف الثاني من الاطراف الثلثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان
والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان
يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما كان مسموعا كان حفظه من وقت السماع الى
وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره
والا اي ان لم يتذكر الخط شيئا فلا اي لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة لان الخط
وضع للتذكر للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الراوي وجهه
وكذا العبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط وعندهما
وعند الشافعي يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون بكتب
النبي صلى الله عليه وسلم من غير ان رووا كتاب رواية ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد
وعلى الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن
عن التغير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان التغير غير متعارف
وما ذهب اليه رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث

والعزيمة

والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله
بمعناه يعني يرويه بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل
الحديث بمعناه لانه صلى الله عليه وسلم مخصوص بجوامع الكلم وسابق في الفصاحة وفي النقل
بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة قالوا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه قال صلى الله عليه وسلم
اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به وروي ان ابن مسعود
وانس وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية قال صلى الله عليه وسلم كذا او قريبا منه او نحوا منه
ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره
يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه
لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما
يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز
فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن
الخلل بمعناه وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا او تحته معان كثيرة
او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل اي للمجتهد وغيره اما
جوامع الكلام فلما روي انه صلى الله عليه وسلم خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما
كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بالتاويل وتاويل
الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف على معناه والمراد عنه
هذه اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث
وما لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون

من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت
لك او انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه
ففي الوجه الاول يسقط بالاخلاف اي العمل به صح لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب
واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما لتيقن في عدالتهما ووقوع الشك
في زوالها واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل رحمه الله الى انه يسقط العمل به
لانه انما يكون حجة باتصاله الى الرسول عم وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي
ومالك الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة ان النبي عم
قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رحمها الله زوجت بنت
اختها بلا اذن وليها فما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه
يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه او ليس بثابت
وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافه بان خالف لقلة المبالاة
والتهاون بالحديث او بغفلة او بنسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا
فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او
بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك
ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه ويحمل على انه كان
قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما خاص فيحمله على معنى
او مشتركا فيحمله على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين
مثل حديث ابن عمر ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا فحمل بيعهما او (?)
الامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه ان عمل الراوي

بخلاف

الحجية ببيانه
بالحديث صح

بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل حرام مثاله حديث ابن عمر كان
يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه
قال صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل
به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل عبادة بن الصامت انه عم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق
السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة
ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي يخص ما يحتمل الخفاء حديث القهقهة
في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري لم يعمل
بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل
الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكرا ومجروح و
نحوهما لا يمنع الحديث للجرح الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة
قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح
المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس
كذلك الا اذا وقع مفسرا اي بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن اشتهر بالنصيحة
دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا
لان الظاهر ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان

الى موضع مدة السفر من عام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا صح
من الحوادث
بيانه

لان العدالة ثابتة لكل مسلم عاقل خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم الا يرى ان الشهادة اضعف من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية ثم الطعن المبهم من المدعى عليه ومع ذلك لا يكون جرحا ولا يمنع العمل بالشهادة فههنا اولى شرح

اي اذا نفى العدالة او الضبط او غيره وذلك (?)

او باكل متروك التسمية او بتزوج بنته من الزنا لمن يراه مباحا

عن السلف المشهوري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث
مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني
فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه توهم شبهة الارسال
ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف
صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية لشركة غيره او يذكره بصفة
ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثنا ابو سعيد وهو
كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيس
نوع من تدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع
الآخر تدليس الاسناد وركض الدابة وسرعتها على العدو فهو لا يصلح
جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي
كان لا يمازح ولا يمازح الا حقا وحداثة السن وهو الصغر عند التحمل لان بعض
الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الصغر
والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب
جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتاد بالرواية
اكثر من الذي اعتاد كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكثار
مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف انه كان اماما حافظا
الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن
فكيف يصلح جرحا فصل قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به
لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله

مطلب قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا

عن ذلك

عن ذلك علوا كبيرا الجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ
متأخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المقدم المتقدم والمتأخر يقع التعارض
بينهما ظاهرا فلا يتعرض بيانه اي بيان التعارض فركن المعارضة المراد
بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع تقابل الحجتين على السواء
لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف ولا مزية لاحدهما تأكيد
لقوله على السواء ويمكن ان يكون تأسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف
كالخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما
متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف في حكمين متنافيين
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط
المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب
الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين
كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان
المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يثبته قلت
اراد به ذلك لكنه لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة
لا بد وان يكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط
اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت بالنسبة
الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره
قال شمس الائمة ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على وجه لجواز ان يكون ناسخا
الحجتين

المكان والاضافة والقوة والفعل والشرط

للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين والسنتين دون
القياس وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت
لانهما تساقطا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما
في الحجة وهي السنة فان قلت هذا منقوض بجواز المصير عند تعارض الآيتين
الى آية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة و
يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع فاذا
قرئ القرآن فاستمعوا والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني
يوجب نفي وجوبها اذ كلاهما وردا في الصلوة عند عامة اهل التفسير
فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وبين السنتين
المصير الى اقوال الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان
لم يوجد قول الصحابي فالمصير الى القياس ولا يفهم صريحا في كلام فخر الاسلام
وشمس الائمة ان ايهما يصار اولا بعد السنة اقوال الصحابي او القياس لانهما
عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى قول
الصحابة مقدم على القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف
ركعتين بركوعين وسجدتين وروت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين
باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضان فيصار الى القياس وهو
الاعتبار بساير الصلوة وفي الشرح الاكمل اذا تعارضت السنتان فعند
ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس
وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم

ثم قلنا

البردعي

قول

قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم
على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد
ولم يصلح شاهدا بان يكون التعارض بين القياسين او اقوال الصحابة ايضا
يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار فانما تعارضت الدلائل
فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضلت
الحمر قال نعم وروى انس انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس
وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما قال
ابن عمر سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسؤره
طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة
حتى يكون طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع
التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن
وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود
الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن
الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر
لدخولها المضايق التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان
على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا
ولم يزل به الحدث المتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة التي
عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لم اوجب
تقرير الاصول بان يكون قد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك

قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به ولا يكون هذا
تقديرا للاصول بل يكون عملاً باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب وقوع
الشك في طهوريته ليكون عملاً بالاصلين ويسمّى سور الحمار مشكلا لهذا
اي لتعارض الدليلين فان قلت لا نم التعارض اذ المحرّم مرجح في لحمه
فكذا في سوره ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح
المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في السور في جعله مشكوكا لنجب
استعماله وضم التيمم اليه فلو تحقق النجاسة لوجب التيمم لا غير ولزم ترك
العمل بالاحتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب لان يعني به الجهل
يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل
حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم واما اذا
وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض فيجب العمل بالحال
يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع
اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل بل يعمل المجتهد
بايهما شاء لان احد القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء في غير تحرٍ
كما في اجناس ما يقع به التكفير قلت كل واحد منهما حجة في حق العمل لكن كلاهما
ليس بحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه والقلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن بلا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وعند ذلك فحق يعمل بايهما شاء ولهذا اصار له في مسئلة
قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا في مسئلة واحدة

فاذا

مطلب باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل

مطلب التخلص عن المعارضة

فاذا كانتا في وقتين فاحديهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف
الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما
ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتد لا اي لا يستقيم كقوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عم بشاهد ويمين
لانتفاء المساوات لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم
بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير
الثابت بالآخر وشرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن
الجمع بينهما فلا تعارض كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الآية التي
في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما
كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة
فيتحقق المؤاخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة
في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة
فيها واليمين الغموس ليس بمعقودة وكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه
وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك
في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغموس فيتخلص
عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في آية البقرة مطلقة والمطلق
منصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الآخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة
هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر

علي حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد اي القراءة بالتخفيف
يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الدم او اقلها
والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض
ظاهرا لكنه يندفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع
على اكثر المدة لان الانقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان
الانقطاع لا يثبت فيه بلا يقين ولا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو
الاغتسال او يقوم مقامه من مضي وقت الصلوة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن
في القرائتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان
كما زعمتم ينبغي ان يقرأه في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهرا انه ناخير حق
الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد ويحمل قوله تحمل يا
يطهرن في قراءة التخفيف على تطهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على
صنع كتبين بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تع واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي
قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا وقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي
رضي الله عنه يعتد بابعد الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة يعتد
على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود يعتد بوضع الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على ذلك ولم ينكر عليه فثبت انه كان

سووفا

سووفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون عدة متوفي عنها زوجها اذا كانت
حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الامور التي يتخلص
معطوف على صريحا
بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح
اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه عم
رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر يجعل آخرا ناسخا
للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح
متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا متأخرا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم
الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست
حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا
اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى
لا بالمعنى الحقيقي والنسخ هنا ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء الاباحة
لقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تع
والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في معرفة
الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام اختار
القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان
البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة
الا خلا فيها نذير وانما قلنا انهما مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين
عيسى ومحمد عم السلام فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات

في الانجيل والتورية ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرايع وظهرت الاباحة على
معنى عدم الاباحة العتاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى
من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين
ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت مخبر عن حقيقة والنافي
اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يترجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند
عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن
وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به
على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب
الترجيح لوجه آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل
ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها اثبتنا
بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل
فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان
يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا
على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله
اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب
والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض
والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث
وجب التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد
ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى

قوله

قوله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان النفي
على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون
محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما
يكون من جنس ما لا يعرف بدليل والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال
المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات
في القوة والى هذين القسمين اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف
بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون
الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فالنفي في حديث
بريرة مما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي هي ثلث الاولى مسئلة
رضي الله عنها
خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو ما روي انها
اعتقت وزوجها عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت
ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
وزوجها حر اخذ ائمتنا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة
نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي عم
تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا على الامر الاول
قبل التزوج مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو
ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه

وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن
عباس اولى لعدم رواية يزيد بن الاصم اي ليزيد لا معدله اي لابن عباس و
الضبط والاتقان ائمتنا عملوا في هذه المسألة بالنافي لان النفي هنا
مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا
النافي بفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله كالنجاسة والحرمة هذه هي مسألة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر
بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته
فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلي والمخبر
بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والمنفي هنا مما يحتمل ان يكون
مبنيا على دليل بان يأخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء
فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال
فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فترجح
المثبت لما عرف الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول
المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما
يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح
ان يكون حجة يصلح ان يكون مرجحا فيترجح النافي كذا قرره صاحب الكشف وظاهر
قول المص رحمه الله يدل على انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما
يحتمل وجعل الخبر النافي فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول
والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة
عدد

بحرمته

عارفا بطهارته بيان

الراوي

الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة
اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليل القوة
ما لم يخرج عن حد الاحاد الا يرى ان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا
في اخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة
ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط وقال
شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول في الترجيح بكثرة الرواة
قول محمد وقد ذكر في السير الكبير ان اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز
واهل العراق فكل ما اتفق الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد
به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال الله
وما يعلمهم الا قليل وقال الخصم تعتبرونا انا قليل عددنا فقلت لهما ان الكرام
قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بزيادة العدد بل بدخولهما
في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي
ان النبي م توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبر ابو بكر وعمر قلت الترجيح انما يكون
بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد
لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب واذا كان في احد الخبرين
زيادة لم يكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة كما
في الخبر المروي في التحالف وهو ما روي ابن مسعود انه قال اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة
فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وح يكون خرق

عن خبر الاحاد

كثرة

ثلث بياه

آخر

معان

الزيادة في بعض الرواة لقلة ضبطه واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين
ويعمل بهما لان الظاهر انه عم قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان
كما هو مذهبنا فان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين نظيرهما ما روي انه عم
نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية اخرى عنه عم انه نهى عن بيع
ما لم يقبض وانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز
بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل وهذه الحجج اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة
واقسامهما تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان على خمسة
اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع
احتمال المجاز مثل قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل
في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله تع يطير بجناحيه تقريرا للموجب
الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز والخصوص كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فان الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان
تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تع اقيموا الصلوة فانه مجمل
لحقه بيان بالسنة والمشترك فانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند
بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود
من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي واذا يكون بالفهم والفهم انما
يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال احتج
من جوز مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان مفيد للابتلاء بالاعتقاد

الحقيقة

155

المجمل

للحقيقة في الحال مع انتظار البيان للعمل وليس فيه تكليف المحال لان العمل
لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فسميناهما
بيانا لمجاز لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام
في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا وتصييره يمينا الا
في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة
ولكنه بيان لمجاز من حيث انه يتبين ان غير تسعمائة الى الالف لغو وانه
يحلف لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء
وعن ابن عباس رض انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا
ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف
على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر ثم الحديث عين التكفير
لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي
هو خير منها والحديث الذي رواه غير صحيح نقله كذا ذكره الغزالي واختلفوا
في خصوص العموم اي التخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع متراخيا
وعند الش فيجوز ذلك قيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه
شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا
الاختلاف بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد
الخصوص لا يبقى الحكم قطعا فكان تخصيص العام تغييرا عن القطع الى الاحتمال
فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان
موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقدير فيصح موصولا ومفصولا وبيان تغيير

بني اسرائيل هذا اشارة الى الجواب عن استدل على جواز تخصيص العام
متراخيا بمنصوص منها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وان الله
تعالى امر بني اسرائيل ان تذبحوا بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم
والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سوالهم مقيدة باوصاف كما
نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام
لان النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص وكان تقييد المطلق
نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تع فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى و
اثنين تاكيدا للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال
الاهل عام تناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك
اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل ديانته لا نسبته
فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من
حيث الدين فبين الله ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن
الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لانه خص بقوله تعالى
انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
اي حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى
الى رسول الله عم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله
افتراهم يعذبون في النار فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون الاية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما يعبدون

من

156

من دون الله لم يتناول عيسى عم لان ما مختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا
لهم لا انه خص بقوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سوال ابن الزبعرى
كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه عم قال ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول الدين
ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي بحكمه بقدر المستثنى اي يمنع
الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم
بقدر المستثنى فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعا
للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل
الموجب له مع صورة التكلم فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد
المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا الموجب كما
في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان
على الف الا مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم
المائة وعنده الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه
فيتعارضا فيسقطا بقدر المستثنى وفي شرح المنار للمص فائدة الخلاف تظهر فيما
اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح لانه
لا يصلح بيانا وعنده يصح فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء
نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان
والامكان يتاتى ان يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لان موجب الاستثناء
لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي انما هو

في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بادراج لا يمكن الاستخراج
ح لا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على انه حكمه بعد ما عارض حكم المستثنى منه
ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته ومعنى النفي والاثبات
فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره اي نفيا لما سوى الله لانه هو
الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا اثباتا للالوهية لله تع فصح من
كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا الا الله انه اله بطريق المعارضة
ولنا قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق
المعارضة في الايجاب يكون في الانشاء ثبتا في الاخبار لانه لو ثبت
حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته
اولا فلزم الكذب في احد الامرين تع الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول
انه تكلم بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام
للحله واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكون سوق
الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه بخلاف
حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاستثناء
كما يتوقف الاستثناء بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي بعدم
علة الاستثناء فسمي نفيا لمجاز الحقيقي فكذا ان الاستثناء بمنزلة الغاية

من

من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية
بيان انها ليست بمرادة من المغيا كما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي
بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي وكذلك الغاية ينتهي بها الحكم الثابت
الى خلافه وهذا المجموع ثابت بجانب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه
عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل السنم به الصدر جعلناه اشارة ولذلك
اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية لله تع اشارة
قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله لان المشركين اشركوا معه
غيره فيحتاج الى النفي قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله
لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها لله تع
فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل عاقل معترف به قال الله تع
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة
وهذا الحصر من قبيل قصر الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نفي خروج حكم
المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثله حكمه بخلاف الغاية فانه ليس
كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزتها ولا يجوز ان يقال جاء في القوم الا
زيدا فانه جاء والجواب عن الشافعي ان ما كان بطريق المعارضة يستوي فيه البعض
والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض والكل في
الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه
رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كما
كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت

ثلث مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء
يكون الكلام عبارة عنه لقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لادائه الى
التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف
الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه عن الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون
المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه
بخلاف الحكم الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه
والاستثناء منقطع العدو يقع على الجمع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا
الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب العالمين فاني لم اتبرأ
عن عبادته والتبرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا و
الاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة صفة كلمات او حال بعضها
على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم و
لعمرو ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم الا مائة كالشرط اي كما
ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته
طالق وعليه حج ان دخل هذه الدار عندنا فهي بناء على اصله انه معارض
مانع للحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام عن ان يكون عاملا في جميع المتقدم
وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما يليه ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفع

الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام عن ان
يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لانه مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله
وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق
العطف يقتضي الاشتراك فلهذا يثبت حكم التبديل بالشرط في جميع ما ذكره سبق وبيان
ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان ضرورة اي البيان الحاصل لاجل
الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان
هو النطق وهذا اذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن
بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان
في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه
ح يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا ان يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورة
في حكم بيان ما هو غير الضرورة وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي
يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعنى الحقيقي لا المصدر لانه ح
يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا صح
جعل البيان الضرورة الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تع
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة ثم خصه اي الميراث
اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب
يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر
يعاينه من قول او فعل على التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر لقوله عم ان كت
عن الحق شيطان اخرس فكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على

وكون الفاعل مسلماً لانه لو كان غير مسلم عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون
بياناً شرعية مثاله ما روي ان ابتعت امة وانت بعض القبايل فزوجها رجل من
بني عذرة فولدت اولاداً ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر فقضى بها لمولاها
وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تتقوم
بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين راى عبده
يبيع ويشتري فانه جعل اذناً له في التجارة عندنا دفعاً للغرور عمن يعامل العبد
وقال الشافعي لا يكون اذناً لان سكوته يحتمل ان يكون للرضاء بتصرفه وان يكون لفرط
الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او تثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة ما يثبت ضرورة
طول الكلام كقوله له علي مائة ودرهم جعل العطف بياناً ان المائة من جنس المعطوف
وعند الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف
لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم
جعل بياناً عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد
اذا كان المعطوف مفسراً بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه
في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلباً للايجاز عند
طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما
يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان
الثوب لا يثبت في الذمة الا سلماً فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة ولم يجعل
الثوب بياناً للمائة او بيان تبديل هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون

مطلب بيان التبديل

بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة
قال الله ولو بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ وسمي
النسخ تبديلاً ومعناه ان يزول شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما ذكر
المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق
عن حكم مقيد بتأبيد او تأقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوماً عند الله تع
انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ فصار
اي ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلاً في حقنا
ودفعاً بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بياناً محضاً في حق صاحب الشرع فالحاصل ان النسخ
فيه جهتان ففي حق الله بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه
كان معلوماً عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى
علمه تع مبيناً للمدة لا رافعاً لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه و
هذا البقاء بالنسبة الى علمه تع محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل
لانه ازال ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على مثال القتل لانه بيان انتهاء ما كان
اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة
اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيوة والمظنون استمرارها
لولا القتل فلهذا ترتب عليه القصاص وساير الاحكام لانا امرنا باداء الا
الاحكام الظاهر وهو جائز عندنا بالنقل وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعاً
في شريعة ادم عم ثم النسخ ذلك بعده بغيره في الشرايع فان قلت يحتمل ان يكون هذا
الحكم مخصوصاً بذلك القوم او موقتاً بمجيء من فتحريم ذلك في شريعة من بعده

ان يكون ... عند الحنفي

لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر أمر آدم ولم ينقل تخصيص ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكر من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا
يعتبر خلافا لليهود وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن
المامور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور
تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون
وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم
على مذهب المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن
والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه
مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر
وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ ولم يلحق به ما ينافي
النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى
خالدين فيها ابدا لا يقال هذا اخبار وهو ليس بمحل للنسخ لان مقصودنا
ايراد النظير للتابيد او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله ص
فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي
ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء او الجهل
بعواقب الامور وللقائل ان يقول لفظ التابيد قد يراد بها المبالغة في الوقت
لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان
يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد بها المبالغة

لا

لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي تدل على خلود الفساق في النار
الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة
التابيد هي الدوام واستمراره جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا
مساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل
كقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها من باب التقييد ولا تعرى نسخ لقوله
فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق
لا من باب النسخ وللقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا
الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان
فيها فهو كالامر والنهي تجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون منكم الى قوله
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ لقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى
المكلف زمان يسع المامور به خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ
بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب
مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان رأس الطاعات فيبتلي
العبد بقبوله وان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد يصير
قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون القيد مقصودا بلا
الفعل وروي انه عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على
الخمس كان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد القلب عليه فعلم وقوعه

الامة

على الجواز والحديث مذكور في الصحيحين وتلقته الائمة بالقبول فان قلت
بهذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تجوزونه
به قلنا ان رسول الله احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه
كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة
العمل بالبدن لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ
قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد
لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله صلوا عند غروب الشمس
من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم
والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا
للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب و
والسنة حتى قال علي لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان
الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي
يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا
قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون
النسخ فلا يتساويان والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة
ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ
الاجماع بالاجماع فكأنه اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل

في زمان

عن اجتماع ع

تلك المصلحة

161

تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني
ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد النبي عم يلزم اجماعهم على الخطاء اولا مع
لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون
سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع
ولقائل ان يقول لا نسلم ان المجمع عن المخالف خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن
مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ
يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول انه لا نعلم تراخي ذلك النص فلا يصح
جعله ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراخيا كذا في التلويح وفيه نظر
لان النص اذا لم يعرف كونه متراخيا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع
لا يصح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض
المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل
انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر واجمعوا على صحته
وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة واختلفوا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في
المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم عني
حديث فاعرضوا على كتاب الله تع فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه
فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد من المخالفة عند التعارض
اذا جهل تاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا كان عرف التاريخ بينهما واما علم

يصلح ع

علم

التاريخ ع

جواز النسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول
مبيناً للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن ان يكون بياناً لانها تكون معدومة
وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولئن ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا
ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يتبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير
متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب
بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال النسخ الكتاب بالكتاب
نسخ ايات المسالمة بايات القتال ومثال النسخ السنة بالسنة قوله عم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الى بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس
بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى شطر المسجد الحرام قول وجهك شطر الحرام فان قلت
التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي يلزمنا
حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابتاً بالكتاب وهو قوله تعالى اولئك
الذين هداهم الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ له
على ان الشريعة من قبلنا انما يلزمنا بطريق انها شريعة لنا بسنة نبينا فلا
يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما روت عايشة
انه عم اخبر اياها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء فنسخ بها قوله تعالى
لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمت ما زاد على التسع لا لحكم بل بجميع
النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون
صريحا او دلالة ولفظ بعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة

مقطوع به

لتبين للناس — متلو صح — المسالمة — بالمقدس صح — قول وجهك شطر المسجد الحرام صح — هداهم الله صح — لا يحل لك ... على التسع

مقطوع به فكيف يترك بالخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه
مقطوع به ان تعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دوامه فان قلتم بالاول
فمسلم والنسخ ليس بوارد وانما يقطع دوامه ويبين انتهاؤه وان قلتم
بالثاني فهو لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال النسخ قايم
في كل حال فاما بعد وفاته وجب الحكم بالبقاء قطعاً لتيقننا بان لا نسخ
بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستنداً الى حال حيوة
النبي عم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله تعالى نسخ
ما بالسنة الا بطريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة
في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية
للوالدين والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا
لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق
بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة
الرسول بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم
دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة
ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة من قرأ
فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتها في حيوة النبي عم بصرف القلوب
عن حفظها الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كما قال فخر الاسلام ولقائل ان يقول
النسخ رفع حكم شرعي والانساء والامامة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون
ذلك نسخاً وبقي حكمهما فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رويته

المنسوخ انواع التلاوة

ذكر شرط فلما بقي فيما بين الخلق لا شرطا لما نسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت
النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ
التلاوة انه ينسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم
شرعي ولقائل ان يقول ان قراءة ما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون النسخ التلاوة
ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ
عندنا لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق
والتقييد اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باثبات المقيد لا غير وهو ضرورة
ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم
الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون
القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو
لا يكون حكما شرعيا وعند الشافعي تخصيص لان النسخ رفع الحكم والزيادة تقرير
للحكم وضم حكم اخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما يتناوله
العام عن الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما خص منه غيره
ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص
للاخراج وايضا شابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله
تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه
قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون متراخيا وجب المصير الى النسخ
وانه خلاف الاصل حتى لو تنبيها تفرع لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد
بخبر الواحد وهو قوله ع البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ

عندنا

مطلب افعال النبي عليه الصلوة والسلام

عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعند الشافعي تخصيص فيجوز فقيدنا بقولنا
حدا لان النفي سياسة جائز اذا راى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان
في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس
الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تع فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين
مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق وان قيس كفارة الظهار
واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

فصل المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء
لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما قوض الزلة دون
غيرها مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها
اسم لفعل غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية
فعل حرام وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى
ادم ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكباير والصغاير لا عن الزلات
عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغاير ذكر في عصمة الانبياء
وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن
الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلال قدرهم ومكانهم من الله تع
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المص افعاله ع الى اربعة متابعة
لفخر الاسلام وساير الاصوليين قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض
وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه
اضطراب لا يتصور ذلك في حقه ع لان الدليل كلها قطعية في حقه ع والجواب عنهم

اضطراب بيانها

ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا و ح سيتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض
افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم على جهة اي صفة
نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله
النبي عم قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعال
شرع في بيان افعال الشرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه اقوال لم يتعرض
المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
فيه فعل النبي عم ان عرف انه كان سهوا كالتسليم على ركعتي العصر او طبعا
كالاكل والشرب والقيام وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها
قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة
والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه
بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة
الحظر في الاتباع وان كان لا يمنع فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان التقسيم
غير حاصر لجواز ان يمنع ولا يجيز فيتوقف والحق ان يقال التوقف
يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فنقتدي به بتلك الجهة حتى يقوم
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وقال الكرخي يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل
على الوجوب او الندب وجه قول الاول المختار ان في قوله تع لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو
الموجب للاختصاص به والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن في حقنا شرع

مطلب الوحي نوعان

في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقته في اظهار حكم الشرع احكام هو بالوحي
ام بغيره من الالهام والاجتهاد ودفع الشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم
الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين باطن وظاهر فالظاهر ثلثة
انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه
بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري المنافي للشك
بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله والقرآن من هذا القبيل قال الله تعالى
قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه
بلسان روح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك من
غير بيان بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس الامين
نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث او تبدى
بقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله بان اراه بنور من عنده اي بسبب نور
في قلبه من عند الله كما قال الله تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من
الوحي ما ينال بالاجتهاد وبالتأمل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه عم
وحيا باعتبار المآل فان تقديره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة
كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون هذا من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين
بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى اخبر الله تعالى بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم
الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تعالى وما ينطق نزل في شان
القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن الا بوحي والمعنى لا يصح على هذا الباء

لفظ

رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه كما انما ينطق به انما هو

عن الوحي ولئن سلمنا انه نفى النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان الحكم

اذا ثبت بلا اجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي ناطق باعتبار المآل — ناطق

لانه لا يقرر على الخطأ وعندنا هو مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال الاصابة

النص بنزول الوحي كما يجب على التعميم المتيمم طلب الماء في موضع يرجى في

وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهو مقدرة بثلثة ايام

وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف باختلاف الحوادث كانتظار — بخوف

الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق

بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن

القرار على الخطأ هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان

ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم

ان قوله يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تعالى

عفا الله عنكم لم اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما عوتب عليه

والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو

باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عم من البيان

بالرأي بحيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المص

نظيرا لما ذكر للفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم

كالالهام وهو تقذيف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي

حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره

بهذه

165

بهذه الصفة فانه ليس بحجة وهو شرايع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله ورسوله

علينا حتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى

وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم قيد بقوله قص — وكتبنا — قص بيانه

الله ورسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او نقلهم المسلمون من كتبهم فانه

لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة ان

لرسولنا عم لما تحققت شبهة السماع في اقوال الصحابي صار من اصحاب بالحق باقسام

السنة وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله وفعله

معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل يترك القياس به اي قياس التابعين — مطلب تقليد الصحابي واجب

ومن بعدهم قيدنا به لان مذهب صحابي اماما كان او مفتيا ليس بحجة على

صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع عن النبي عم بل الظاهر من حاله انه يعني

بالخبر وكان قوله مبنيا على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي

الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عم والاحوال التي — يقتضي خ

تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم

وقال الكرخي لا يجب تقليده الا بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين

جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم ولان

كان مدركا بالقياس فرأيه محتمل الخطاء فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا

نقلد احدا منهم اي من الصحابة سواء كان يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان

حجة لتناقض الحجج لان الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى

من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة — نخ الحج

وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل المقادير كما
في اقل الحيض يعني كما قال عمر اقل الحيض ثلثة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد
الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عايشة لتلك المراة القايلة
اني بعت خادما من زيد بن ارقم بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج اليه
فاشتريت منه بستمائة بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله
ابطل حجه وجهاده مع رسول الله عم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل
اصحابنا فيما يدرك بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم
مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على
القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال
ابو يوسف ومحمد تسمية قدر راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال
مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح
بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة
شرط الاعلام لجواز السلم فيما كان راس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك
عن ابن عمر والاجير المشترك كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن
الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب
فلا ضمان بالاتفاق ورويا وجوب الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط
صيانة لاموال الناس وخالف ابو حنيفة المروي عن علي فقال انه امين فلا يضمن
كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما
فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لانه

تلخيص

166

تلخيص لمحل النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم
اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد
الصحابي وكان ذلك اختلافا بالراي لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا
بالسماع من النبي عم تعين وجه الاجتهاد وفي محل القياس ولا نسخ في
القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه من
غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما اليه لانه لو نقل من غيره
تسليم ما كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه
في زمن الصحابي كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم
عند البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي حنيفة لانه لما زاحمهم في الفتوى علم
ان رايه في القوة والضعف مثل رايهم ويجب تقليده كتقليدهم وقد صح
ان عليا تحاكم الى شريح في درع وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال
شريح لليهودي ما تقول فقال درعي في يدي فطلب شاهدين من علي فشهد له
قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان من راي علي جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع
الى اليهودي فقال اليهودي يا امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به
صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار
رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي حنيفة انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن
رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رايهم ببركة
صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان

النسخ

قنبر

فقال اليهودي

شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم
يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة
وعشرين سنة واستقضاه عمر رضه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا
وسبعين سنة لم يتعطل الا ثلث سنين امتنع فيها عن القضاء في فتنة بن الزبير
واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة
تسع وسبعين كذا قال العيني باب الاجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي
الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر قيد الامة يخرج الامم السالفة
قيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا
التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها
فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر وركن
الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب
الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من
باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة
او الشركة كان ذلك اجماعا منهم على مشروعيته ورخصة وهو ان يتكلم
او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل
وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون منهم ولا يردوا عليهم بعد
مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم وسمي هذا اجماعا سكوتيا
وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير
في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرطنا

لا

لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان
الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل
اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف
الشافعي قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة
ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب ولا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس
انه خالف عمر في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا
مهيبا فهبته فمنعني درته قيل صح عن الشافعي انه قال ان كنتم لو كانوا
نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان
سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم عن اظهار الخلاف لعلتهم
فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم عن اظهار الخلاف بكثرتهم دليلا على الرضا اولى
ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده
فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير
صحيح لان عمر كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم
ما لم تقولوا ولا خير لي ما لم اسمع وانما لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه
معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي
في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد وكنقل القرآن واعداد الركعات
ومقادير الزكوة واستقراض الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين
ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة
والاهلية انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس

بشرط

167

مطلب الاجماع

مطلب اهل الاجماع

مطلب الساكت عن الحق

ولا يعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة لعصمتهم
عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتا للبعض والجواب عنه
ان العوام كالانعام ولان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم
فيما يجب عليهم التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل
نسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح اصحابه
واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم الاصول فقال عم اني تركت فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على
فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع
من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم
صوابا واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول
على نفي الخبث في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين
بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط الانعقاد عندنا وقال الش في شرط لان
الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراضهم لان
قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت بالاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على
حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على
النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد
فعندنا لا يصح وعند الش يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي حنيفة يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك

وعترتي صح
الحديد صح
خبث

الخلاف ذهب اصحابنا الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني
وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند
علمائنا الثلثة وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس
كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند ابي حنيفة يمنع
من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي
حنيفة مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه
عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه
لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رضي
لا يجوز وعند علي يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء
على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع
وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فيصادف في قضاء القاضي
بيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا
بناء على انه يشترط عدم اختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق و
لا شرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد كخلاف الاكثر وقال بعض
المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله
مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما
استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون الصواب
مع المخالف فالمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى يتحقق

مختلف
فيصادف بيانه
في النار

وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على
الخطاء وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع
حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون
قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال الله تعالى
ان ابراهيم كان امة قانتا فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة
من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة
وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدون ذلك وحكمه في الاصل ان يثبت
المراد بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد
بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت
الاجماع بنص البعض وسكوت الآخرين وانما قيد بالحكم الشرعي لانه هو محل
الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم اذا اجمعوا على الحرب في
موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال المعتزلة انه ليس بحجة لان كل واحد منهم
يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين فمن اراد بهم الصادقين في كل الامور
الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم
فنتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى
وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من
قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان اثنين عدلين منهم يقبل شهادتهما مع ان صدقهما
مظنون قلت الله تعالى لم يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولم يحكم بصدقهما وحكم للامة

فلابد

فلا بد من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الآحاد كاجماعهم
على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام
قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس
كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب
والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي
لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل كبيع التعاطي واجرة الحمام
ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله
جزافا بل بناء على حديث وصح في النصوص دواه موثرا وما ذكروا من بيع التعاطي
واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع
عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة باجماع
كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه موجب للعلم والعمل قطعا
كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا انتقل الينا
بالافراد بان روى ثقة من الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت وتوكيل المهر بالخلوة الصحيحة قال بعض اصحابي لا اجماع
المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطعي قلنا
الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب
باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره ذكر مراتبه باعتبار المجتمعين وكيفية
اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي مصرحا بالكل لا خلاف في حجته فانه مثل
من

اي الاجماع كالقوي بامر

الا ان الفيض
بعض لا ينعقد الاجماع الا من خبر الواحد او القياس
اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة
لا يحتاج الى الاجماع صح

على جريان الربوا في الارز وسببه القياس
وقد يكون من الكتاب كاجماعهم صح

لا عن دليل بل بالالهام وتوفيق بان يخلق الله تعالى
فيهم علما ضروريا ويوفقهم

اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالآحاد فانه يوجب العمل
دون العلم كخبر الواحد كنقل عبيدة السلماني اجمع الصحابة صح

قال بعض اصحاب الشافعي لا اجماع صح

الاجماع

الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذي يلي ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي
نص البعض اي بعض الصحابة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة
على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتي وان كان
هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم
اي اجماع اهل كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه
بمنزلة الخبر المشهور بظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابي منحط الدرجة
عن الاجماع السكوتي من الصحابة ولقائل ان يقول ان السكوت في الدلالة دون
النص فكيف يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت
درجته عن الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف فيه لانا نقول المنفي المخالف للاجماع
السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم
على قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم ويكون
مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة
على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي عدا تلك الاقوال باطل
ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجد بها عيبا فقيل الوطئ يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد
مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة
اذ ذهب بعضهم الى ان الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما
مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف
كل عصر هكذا قيل والله اعلم **باب القياس** القياس في اللغة التقدير

من كلا دلته

المخالف

وفي الذريعة

وفي الذريعة تقدير الفرع على الاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف
بانه غير جامع لانه يخرج عنه القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل
بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب
لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم بالسبق واللحوق لا يصح
لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نم جريان القياس بين المعدومين
وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب
بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما قرره سيبويه والشيء
بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو
مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال
ابانة حكم لقيل لزم منه انتقال الوصف وهو فاسد احتج من ابطل القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته
واشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود
او عدم واما السنة فقوله لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم
اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو
ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه
لاثبات حق الله تعالى بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الآحاد فان اصلها
ما هو

ابانة حكم

قوله الرسول وهو موجب للعلم قطعاً وانما يمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه
حجة نقلاً وعقلاً اما النقل فقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث
معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذاً الى اليمن قال بم
تقضي قال بكتاب الله قال عم فان لم تجد قال بسنة رسول الله عم قال عم
فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما
يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره وما حمد الله تعالى فان قلت لا نسلم
صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله ينافي قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء ولانه عم سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان
جواز نصبه مشروط لصلاحية القضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس
حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالاً على الاحكام
الثابتة بالقياس فلا يكون تفريطاً والمراد من قوله بعث معاذاً عزم ان يبعث
واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تع فاعتبروا وهو التأمل
فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء
من الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد نفسنا الى نفسهم
في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما
يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل
نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلاً معقولاً باسباب نقلت
عنهم لنكف عنها احترازاً عن مثله من الجزاء فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس

نظره

نظيره لان النظر ايضاً في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة
باسباب قصها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار
اليها فكما ان مباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات فكذلك
وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة
القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا
استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلاً معقولاً
لان الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور
انما هو بما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي
حجة مأموراً به قلت ان اريد به الاعتبار عاماً في المثلات وغيرها فهو دليل
بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فهو ايضاً
دليل على ان القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل وهذا استدلال ثان
بالمعقول ووجهه ان التأمل في حقايق اللغة لاستعارة غيرها اي غير
الفاظ الحقايق لها سائغ اي جائز كالتأمل في الانسان معنى الشجاع
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين
ثابت من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكمه في موضع علم انه مثل المنصوص
عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس بدلالة الاجماع
على جواز الاستعارة بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع
كونها غير ضرورية فان القياس الذي هو ضروري جائز بالطريق الاولى فان
قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيد قلت اذا
جاز

وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر
او اهمال الحادثة وكلاهما منفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار
المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم و
السبب ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلاً يلتصق بواسطتها بما دخلت فيه و
ههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضاً
بتقدير بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة
شيء من شانه الكيل عند ارادة معرفة مقداره قوبل بجنسه وقوله عم
مثلاً بمثل حال كما سبق يعني بيعوا الحنطة بالحنطة الاخرى المتماثلين
والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين
والامر للايجاب والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط و
اراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون
غيره بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلاً بكيل ووزناً بوزن مكان
قوله مثلاً بمثل واراد بالفضل في قوله عم والفضل ربوا الفضل
على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في
بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع
خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ نصف صاع فصار حكم
النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر ثم حرمته
اي حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون

172

الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في صيغة النص وبقوله عم
الفضل ربوا لان الربوا اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اي
الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي
اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان الداعية صح
ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها
يقتضي ان يكون امثالاً متساوية ولن تكون كذلك اي لن تكون امثالاً في المالية صح
متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة
مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في عدديات
لا يحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة
والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشار عم بقوله الحنطة
بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلاً بمثل فيكون القدر والجنس علة
العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضاً وسقطت قيمة الجودة في
الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة
حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف
مع استوائهما قدراً وجنساً فان المالية تزداد بالجودة فان من باع
ثوباً جيداً بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزاً
جيداً بقفيز ردي ودرهم للجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها
سواء وهذا لحكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس
ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي ووجدنا الارز هذا شروع في بيانه

مالم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدخن
امثالا متساوية وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض
في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم
النص وهو كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار
المامور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاته نظير المثلات
اي العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنص
في محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي
وهو غير قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى
قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله
من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في بهوت
بني النضير حيث صالحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة ان لا يكونوا له
ولا عليه فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم وامرهم بالخروج
من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام لكن فقوى اليهم ان لا يخرجوا
من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان اخرجتم لنخرجن معكم فلما ايسوا
من نصرهم طلبوا الصلح فابى النبي صلى الله عليه وسلم عليهم الا الجلاء لاول الحشر متعلق
باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الناس ان لا يخرجوا
من ديارهم لعزهم وظن بنوا النضير ان حصونهم مانعتهم من الله

فاني

173

فاني امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب
والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم
مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم
اغروهم وكلفوهم عليه والاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فاثر بنوا اسرائيل القتل
على الخروج والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الخروج كما يصلح للقتل فيكون
الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية — بيانه لغلظ
وقوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه
العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده
وهو اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا اي الله تعالى
بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل به اي
بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز
عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك هاهنا اي في ذلك
في الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص
فيه والجواب عن نفاة القياس اما عن الاية فالقران نزل تبيانا
لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبنية في الكتاب وكل شيء
والقياس شيء من تلك الاشياء المبنية في الكتاب وكل شيء في الكتاب
لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا لمعناه واما عن السنة

مطلب العام الذي خص منه البعض والاصول في الاصل معلولة

فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله عم قاسوا مالم يكن بما قد كان فان قياس
المعدوم بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف
ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى من
معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على
وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المأولة والعام الذي خص منه البعض
فكذا هذا والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة
واجماع الامة ان يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه
ثلثة احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة
باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد
في ذلك من دلالة التمييز اي دليل تميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله و
لا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه النص للحال شاهد اي ان
معلول في حال القياس واللام يكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس بقين من رجب
اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل عن المعلول بانه شاهد
لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع
شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس
تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور
الخمسة تجب معرفتها في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم
المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع
هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص

مطلب الفرق بين [illegible]

او اجماع والفرع هو فيه بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم
اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني الذي يبتنى على الغير
وهو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل
النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بالحكم اي منفردا
مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق
بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة
والباء لاستدامتها بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت
بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء
في بحكمه يكون صلة للخصوص وهي تدخل على المقصور كثيرا فيحمل على القلب
كشهادة خزيمة رضي اي قبول شهادته هذا هو الحكم خصت شهادته
من عموم ساير الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد من الخصوص الذي نفي
المخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة
لما خصوا عن آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان بالقياس فضيته
ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر
الاستيفاء وجعل يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد لي فقال
خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة
فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله عم انا نصدقك

فيما تاتينا عن خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها
فقال عم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين
كرامة له وتفضيلاً على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره
وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص
اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا ان عدينا
الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة
من بين ساير الحاضرين لتفهمه جواز الشهادة لرسول الله صلعم بناء على انه
اخبار مجوازه الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم
كالعيان وان لا يكون معدولاً به اي فيه للتعدية لان العدول لازم فلا ثاني
المجهول عنه الا بالقلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلاً
عن سنن القياس اي مائلاً كبقاء الصوم مع الاكل او الشرب ناسياً يعني
ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف
للقياس فلا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص
بعينه الى الفرع وهو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية
ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطاً واحداً لان الكل راجع
الى تحقق التعدي فانه لا يتم الشرط الا بالجميع بخلاف شرطين الاولين
لانهما ليسا من التعدي بل من شروطه الشرط الاول كون الوصف متعدياً كونه وصف الاصل
وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافاً للشافعي
كما سنذكر ان شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدي الحكم هو انتقاله من محل

الى آخر

محل
الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا
يجوز ان يكون شرطاً له واجيب عن الاول بان المراد من التعدي الحكم تعدي الحكم
تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازاً وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه
شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدماً ووجوده
متأخراً والثاني ان يكون المتعدي حكماً شرعياً لان القياس لا يجري في اللغة
لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية
دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات
وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضاً لانا رأينا ان عصير
العنب لا يسمى خمراً قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو
تخلل والدوران يفيد غلبة الظن وكذا الشدة حاصلة في النبيذ فيسمى
خمراً فيكون حراماً بالاية ان كتب النحو والصرف مملوة بالاقيسة قلنا
الدوران لا يفيد التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا
ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياساً لوجود معنى الشيء في شيء آخر بل لوجود
صورته الاترى ان الياقوت قايم بالذات والخزف ايضاً قايم بالذات مع ان الخزف
هذا لا يسمى الخزف ياقوتاً وما ذكروا من الاقيسة في الكتب ثابت بالتوقيف
والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتاً بالنص اذ لو كان فرعاً لآخر لا يجوز القياس
عليه كما فعل بعض الشافعية فقاس السفرجل على التفاح في كونه ربوياً
بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم ايضاً فانه يمكن قياس
السفرجل على البر بعلة الطعم فلا احتياج الى القياس الآخر والرابع ان يكون

المتعدية بعينه من غير تغيير اذ لو وقع فى ذلك الحكم تغيير فى الفرع لا يكون
الثابت فى الفرع مثل الثابت فى الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير
الاصل فى العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم فى الفرع بالرأي من غير الحاق
بالاصل وهو باطل والشرطات دس ان لا يكون فى الفرع نص اذ لو كان فيه نص
فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان
باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي ان كان
حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا لحكم النص فلا يستقيم
التعليل عا بين لك من الشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط
الثانى من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال
الزنا سفح ماء محرم فى محل محرم وهذا المعنى موجود فى اللواطة فيكون اللواطة
زنا فيجري عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا الصحة ظهار الذمي لكونه اي
لكون التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة فى الاصل الى اطلاقها فى الفرع
عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى
انه لا يحرم الوطي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرمه وعلل بانه حكم حرمة الوطي
والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا
تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم فى الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه
تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع
ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها
معنى العبادة والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم

والصوم

والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير تخلفه الصوم والكافر ليس باهل له
وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا التعدية لحكم من الناسي فى الفطر الى المكره و
الخاطي هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا
مع انه عامد فى نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطي وهما ليسا بعامدين
فى نفس الفعل اولى اما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره
فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان
النسيان يقع فى الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق
لانه هو الذي اوجده الآية الى قوله تم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف
الفرع وهو فعل الخاطي والمكروه لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان هو كان بخلق الله تعالى ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل
ساقطا الوجوه بكسب العبد فتعديه عدم الفطر من الناسي الى الخاطي
والمكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما
ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم
عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره فى اثبات الكرامة
قلت الاصل فى ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم تتعدى
ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه
ويستوي فى ذلك الوطي الحلال والحرام ولا لشرط الايمان فى رقبة كفارة
اليمين والظهار هذا فرع على الشرطات دس اشترط الشافعي الايمان
فى كفارة اليمين والظهار للجواز وعلل وقال هو تحرير فى تكفير فيشترط فيه الايمان

كما اشترط في كفارة القتل وانما لم نجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية
الى شيء فيه نص بتغييره بالتقييد وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار
فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق
تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط الاربعة
وانما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى
حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح القياس الا
بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف صح اشتراطه
قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي
في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك في
الاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا
قد يحصل بالاباحة فلما علله بالتمليك قياسا على الكسوة تغير بعد التعليل
ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو
باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار
الذمي فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى وانما
خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حال
التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو
انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت
تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد

حال

حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء
الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم
انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي الا في الكثير لان المراد منه
التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول
القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالة مصاحبا حال النص للتعليل
لا به اي لا بالتعليل وانما يسقط حق الفقير في الصورة هذا جواب
عن نقض آخر وهو ان الله تعالى اوجب الزكوة وفسرها النبي عم في الابل
بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها
وانتم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم يجوز قيمتها
وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقراء
في الصورة سقط بالنص اي باذنه الثابت بالنص وهو قوله تع وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها الاية لا بالتعليل لانه وعد ارزاق الفقراء
اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه
كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء
ما وعد الله للفقراء بقوله انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو عين
الشاة او البقر او عين النقدين وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز
ما وعد الله للفقراء من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم
فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز
المواعيد اذنا بالاستبدال ليقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت

والتفاضل والمجازفة ولئن ثبت ذلك
اي التساوي صح

مطلب ركن القياس

ان الاستدلال المسمى بالنص المصاحب بالتعليل لا بمجرد التعليل وركنه
اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما قال وركنه
هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه
ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما
في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات
ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تعالى
ثم الحكم في المنصوص ان كان معنا فالى النص في الاصل والعلة في الفرع
كما هو مذهب مشايخ العراق بكون ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع ع
وان كان الحكم معنا فالى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض
مشايخنا بكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان
النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من
احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها
فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين يتأتى التعدية
الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا لكن لم يظهر
اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف
الحكم الى المعنى فيظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول
بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل لا يثبت الحكم
في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل
ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن

ولا نص في الفرع

178

ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص ايما كان
اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على حكم
النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النص اي يثبت حكمه له
عدي بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا
على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على
العجز من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد
ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا
بالنص فلا يمكن جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي
للنص في حكم النص احترز بهذا عن العلة القاصرة اذ ليس بركن القياس
بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا اشارة
الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ان يكون ركنا له
وموقوفا عليه كذا قال ابن الحاجب وكلام المص وان لم يكن صريحا في كون
الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه موقوف
على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو ان ذلك
المعنى الذي جعل علما على حكم النص جائز ان يكون وصفا لازما للمنصوص
عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة عللنا بها في وجوب
الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب الزكوة في المصوغ منهما كما تجب في غير
المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته

حليا

والخصم علل بها في باب الربوا وهو مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة
بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد
بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر بهما مالية الاشياء وعارضا
كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار
صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمنفجر واسما
اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عم توضأي وصلي وان
قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع
غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان
قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر اجيب
بان التعليل به هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة على
الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا يعني الاسم لتعدية الحكم الى الفرع
لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج
الى النظر الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها
من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم
في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند ش في رح والاقتيات
والادخار عند المالكية وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا
كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت قال
النبي عم للمراة التي سالته عن الحج عن ابيها ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان ذلك يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عم

دين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعلة
تحريم النساء وهو الجنس وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر
مع الجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة
في النص لقوله عم انها من الطوافين وقوله عم كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا
اي بالنص لتعليل جواز السلم بعقد العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى في
العاقد لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجوه السلم المنصوص عليه عاد وهي
انه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا في
الاعدام صفته فيكون ثابتا باقتضائه ثابتا فيكون كالثابت بعينه ودلالة
اي دليل اطلق المصدر على الفاعل كون الوصف علته لما ذكر ان ركن
القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة
صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان
شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكون حرا بالغا عاقلا مسلما
لا يقبل ما لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام ثم الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف
في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر
عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب
وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث
لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك
الحكم كاسقاط قضاء الصلوة الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر

الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه
في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فانه ظهر اثر جنسه
وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام
حجة ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكير الضمير باعتبار
كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عم
وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا غاطسا عن طريقهم في التعليل
لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح
العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين نبيابهم عرف احكام الشرع
قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت
الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وقولنا اذا
اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسب لا الى الاسلام
لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع
منكح بفتح الميم بمعنى النكاح وللقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد
به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذان
احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور
على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ وكذا الثاني فيه لما يتصل به
من العجز اللام متعلق بالتعليق والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان
ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغائر معلولة
بعلة الصغر عندنا وبالبكارة عند ش فهي رح وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا

بالتعليل ح

زوج

البكر
زوج الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما
ان الاب يملك اجبار البنت الصغيرة عندنا خلافا له فانه اي الصغر
مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة
تأثير الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر
موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة
عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين فالطواف منشاء
للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط
النجاسة فكذا الصغر منشاء العجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية وكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عم دون الاطراد يعني الدليل
الدال على علية الوصف صلاحه وعدالته لا الاطراد وجودا وعدما
يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند عدمه لقوله عم لا يقضي
القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه
اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد
شغل القلب بشيء او غضب تحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل
الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله فاذا اطرد
الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك
الى معنى يعقل لان امارة الشيء ما يكون علامة على وجود ذلك الشيء و
الجواب عنهم ان قولهم العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات
لا يجاب به تعالى واما في حقنا فليس كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام

فليست

والاطراد عبارة عن ... الحكم ... ثبوتا وعدما
فلا بد للعلة ... دلالته كون الوصف علة
هو الاطراد فقط ... معه
صح ... الانوار

الى العلل فاذا وجدت العلل الشرعية وجد حكمها بها لا محالة واذا كان كذلك
لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد لا يميز
بين الشرطين والعلة الا يرى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا ادابه
وجد العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا الشرط صح
ومن جنسه اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا
منهما لا يصلح دليلا لان استقصاء العدم اي عدم العلة اضافة الانتفاء
الى العدم بادني ملابسة يعني طلب العلة فانتهى الى العدم بها لا يمنع
الوجود اي وجود علة اخرى من وجه آخر لان العلة لا تكون على حالا من
الوجود وجود وصف لا يمنع وجود وصف آخر يثبت الحكم به لما
ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي
كقول الشافعي في النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس
بمال وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف آخر له اثر في اثباته بشهادة النساء
مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل
برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما
في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال
فلما ثبت النكاح عالم يثبت به المال فلان يثبت عالم يثبت به المال اولى
الا ان يكون السبب معينا استثناء عن اعم الاحوال تقديره ومن
جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه
معينا لا يكون له سبب آخر غيره فيصح الاستدلال وهو في الحقيقة جوابهما

يقال

181

يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد في ولد المغصوب انه لم
يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان هو الغصب
فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان ضمان
الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر
كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني
انما يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاف الخيل
والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم
فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد والاحتجاج باستصحاب
الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا
في الزمان الاول وفي هذا التعريف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان
الثاني وهو فعل المجتهد وهو علة توجب الاستصحاب لا نفس
الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل
هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل
يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم
فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا
استدلالا في على حجيته بان الحكم بذلك الدليل كما يثبت الشرائع
بعد وفاته صلى الله عليه وسلم اجاب المصنف بقوله لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل
الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض
آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عن

اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بهذا الدليل كما ثبت صح

والجواب عن الشرايع ان البقاء عين الوجوه لتقرر الادلة الموجبة لبقائها
وعدم احتمال النسخ فيها لكونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين بنص القرآن
وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف
وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم وجوب العمل بالاستصحاب
قبل التأمل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال
بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد كان استصحاب المستدل
اي جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مستصحبا للحكم موجبا
اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة
على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف
تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع
وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم
الذي في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان
القول قوله يعني قول المشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة
الا ببينة اي باقامة البينة على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك
بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام
وقال الشافعي يجب بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده
وضع الشيخ المسئلة في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي في
استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده

ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى
عندنا ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان
الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي
القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد
المزيل ولم يظفر به تحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني
حجة تصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما
قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني
على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري
والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد
منهما يمكن ان يلحق المتنازع فيه كقول زفر في غسل المرافق انه
ليس بفرض ان من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن
من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة
فلا يدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل
يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر
حادث بين العلم والجهل فباي دليل يثبت هذا الحادث فانه قال
دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من
مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها
قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفى الشك
لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل

معه وفي بعض الشروح مادخل بدليل ومالم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون
معارضا في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض
اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح ولا غاية ما في الباب
ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما
بلا ترجيح ولقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل
قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما
لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به
اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع
كقوله اي كقول بعض اصحاب الشافعي في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا
كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا مقيس عليه لانه ان جعل
نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله
يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة
على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة
فانها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا
كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة
فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل
على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق

لا يستقل الا بوصف آخر اي من جنس الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل

على

على فساد الكتابة فقيل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك في فساده
بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي
في منع جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن سبع يريد بها
الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية اي كما لا يجوز بما دون الآية
وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة
ذكر في المخلص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات
من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة
قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع
عن سبيل الرشاد للمستفيدين وهذا غير منقول من السلف بل احدث
من كان من طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه
يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا واما النافي للحكم كمن قال
ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر
لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج
بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور
ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه الاحتجاج بلا
دليل واحتج من خص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما
في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء ونحوه مدع حكما شرعيا واما

وندبه

ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة صح

في العقليات بيان

الثاني فينكر وجوه الوجوب ويدعي انتفائه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب
بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او
نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم
بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل نفي الدليل
للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات
والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فان قلت
قد قال ابو حنيفة لا خمس في العنبر فانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله
لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد رحم حاكيا عن ابي حنيفة رح
لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك لا يجب فيه الخمس قال
لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس انه لا يجب
الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا او غلبة وانما
يجب فيما كان اصله في يد العدو وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه
اثر بخلاف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع
التعليل للجملة اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان
حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط
اي شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء
هذا مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة لحرمة البيع نسيئة
ام لا فعندنا يحرم وعند الش فع لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم

مطلب بيان حكم القياس

فلم

184

فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالته
او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس
بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس
على ما عرف وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهو الحلول في احد الجانبين
لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ
شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب
حتى فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام
هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل هي شرط الزكوة ام لا
فعند العامة شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه
بالرأي بل بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود
في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط للحكم اختلفوا في اشتراط الشهود
في النكاح وهي شرط عندنا خلافا للمالكية فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس
بل بالنص وهو قوله لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا
في النكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود هذا مثال لاثبات
صفة الشرط والاختلاف فيه او هو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح
باتفاق بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفوا في صفة الشهود وهي الذكورة
والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط
العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل

وهو فعندنا لا يشترط

قلنا لم يصح قوله ... صح

في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات
الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليست
بصلوة خلافا للشافعي فهو يتمسك بما روي ان النبي عم قال اذا خشي احدكم
الصبح فليوتر بركعة ولنا ما روي انه عم نهى عن البتيراء اي عن الركعة
الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة
الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة لقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة
الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه
وان في سنة لقوله عم لا حين سال الاعرابي بقوله هل علي غيرهن و
الرابع تعدية حكم النص فيما اي في محل لا نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص
فيما لا نص فيه بغالب الراي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى يبطل
التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا
جائز عند الشافعي لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة فعنده التعليل
اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة
كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها
وكما ان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فيكون صحيحة بدون التعدية فكذا
هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت
صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا
ان دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم
بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل

فلا

فلا يصح قطع الحكم عند النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت
التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه
يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل
يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل
بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل
الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا
الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه يضاف الى النص عندنا
فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة
في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة
وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص
بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك
لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال
صحتها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع
فينقطع الدور على انه وقف معية فلا يضر انما الممتنع اذا كان
باشتراط سبق كل واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلثة الاول
ونفيها لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالراي لا بطريق
التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب
وصفته اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته
ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعدما

ما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف
ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتهما
بطريق التعدية من اصل بان يثبت سبب او شرط لحكم بنص او اجماع
فيعلل ويتعدى الى محل آخر فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر
الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون
بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا اقسنا اللواطة على الزنا مثلا
في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك
بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا ويكون الموجب
للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم
لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوصية كل
واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق
في الزنا الذي هو الاصل حكم وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون
بان القياس رد الشيء الى نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما
يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين
للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج
الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا
فالمراد من قوله النص والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية
ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع
اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص

مطلب ضرورة الاستحسان

الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على
العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع
في بيان الاستحسان فقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه
ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكر المص
في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان
وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه
يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان
القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص
وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما
فيه تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين
صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع
معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت
الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله لا تبع ما ليس عندك واجيب
بان النص صار مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران
شرط التخصيص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران
شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده
بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم
تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى يطهر وتركوا العمل

بالقياس لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس
الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع
البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم ليس بنجس العين
ونجاسة سؤرها باعتبار انها تأخذ بلسانها فيختلط لعابها
النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس
من الميت فعظم الحي اولى ولما صارت العلة هذا شرع في بيان
ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا
علة باثرها خلافا لاهل الطرد كما مر بيانه قدمنا على القياس
الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة
واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة
وهذا قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مناقشة
في الاصطلاح وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا
من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى
من القياس ونقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من
اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع
لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله في سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على
سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة
السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان
قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا

ظاهرة

ظاهرة والعقبى باطنة فرجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء
على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء وقدمنا القياس
لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما
اذا تلا اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية
في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة
وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي
فان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها
او لم ينوها لانها صارت دينا في الذمة لا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة
الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس
ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع
جميعا جاز عنهما وبه اخذ فاما معنى تقيم الركوع مقام سجدة
التلاوة فانه يجزئها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان
في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا
واناب مجازا فان الخرور هو السقوط موجود في السجود دون الركوع
فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع
غير حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان
لا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المأمور به
لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب
قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة

قوة

ولم يصح نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل
ما هو المقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط
عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس
وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس
التشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود ثم بين المص الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين
المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس
الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي
معدول بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال
الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البايع
قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي
شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة الثمن وكان القياس
ان يسلم المبيع الى المشتري وياخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي
كما في ساير الخصومات ويوجبه اي يمين البايع كما يجب على المشتري
فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم
تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف

بينهما لان الوارث قايم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة
اي تعدى وجوب التحالف عن البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجر قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان
لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود
اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض اي
الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم تجب يمين البايع الا
بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع
مسلم عليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي ح
وابي يوسف فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين
ولا يتحالف الموجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه
وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف
باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى يتحقق
قبل القبض وبعده جوابه لا نم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر
فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين
بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس
وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس
من القايس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين
بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه

مطلب الاجتهاد

اي مع معانيه لغةً وشرعاً ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وكتاب
الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالماً بمواقعها ويرجع
اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار
خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضاً ما يتعلق به الاحكام
وان يعرف وجوه القياس اي طرائقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب
الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل
الفقهية واحد باثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهراً قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيي وان
يكن صواباً فمن الله وان يكن خطاءً فمني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم و
لم ينكر عليه احد فكان اجماعاً منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت
المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل
مجتهد مصيباً والا يلزم في التكليف تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال
القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه يصير الجهات
كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف
في النقليات عندهم لا في العقليات التي هي من اصول الدين والحق
فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام
كاليهودي والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا بالا
جتهاد باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة
فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق

صح الا على قول بعضهم

كمن

كمن امر جماعةً بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب
في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداءً وانتهاءً والباقون مصيبون
ابتداءً ولا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة
قالوا في قوم متحرين في القبلة مختلفين ان من علم حال امامه فسدت
صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان
مخطئاً ابتداءً اي في اجتهاده وانتهاءً اي فيما ادى اليه اجتهاده عند
البعض واليه مال الشيخ ابو منصور لقوله عم ان اخطأت فلك حسنة
اطلق الخطاء فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداءً وانتهاءً فدل على
ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئاً ابتداءً وانتهاءً والمختار انه مصيب
ابتداءً اي في نفس اجتهاده بمعنى ان يكون فعله فعلاً شرعياً فيكون ماجوراً
ومخطئ انتهاءً اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطاء المطلق
لا يستوجب الاجر وقوله فلك حسنة يدل على ان خطاءه ليس الخطاء الكامل
فتعين ان يكون الخطاء فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي لاجل ان
كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في
بعض الصور عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصاً لان
العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها
عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها
تخصيصاً لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافاً للبعض كمشايخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة

متحيرين

مطلب في عموم العلة

على الحكم بجعل الشارع فجاز ان يجعل امارة في بعض المواضع دون
البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة
جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله تعالى جعل السرقة
والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجد سرقة وزنا ان لا يحد
ولا يقطع وذلك اي بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب
ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض
مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة
فيه مع وجودها مخصوصا عن العلة اي مخرجا عن كونه محل تأثير العلة بهذا
الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لانه جعله قوله لكنه لم يثبت لاستماعه منه
بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص وللقائل ان يقول اذا شرط بيانه
مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان
يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم الحكم
بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم
العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض
يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم
التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي
لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم
عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف آخر لم يبق تلك

من لم يجوز
٤

العلة

190

العلة علة فيتخلف الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان
العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير
علة وهو تناقض ظاهر وذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع
عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا صب الماء في حلقه
انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد
مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع
حكم هذا التعليل لمانع وهو الاثر وهو قوله صلعم تم على صومك
فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع اي امتنع الحكم
في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث
قال اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار اكله كلا اكل حكما
وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس بمعناه
لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى
معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم
العلة حكما وبني على هذا اي بنى من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم
للموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرأ بني على البحث
التخصيص التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا مانعين للحكم مع
وجود علة وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة
لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع
خمسة تعرف بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع

عدم لعدم العلة صد

على صيغة المجهول اي وبني هذا

مطلب تقسيم الموانع

غام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط اي كالخيار
الثابت في الشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة
وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون
قضاء او رضى ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت
الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ
بدون رضى ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد
وفسخ البيع ولا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل لما بين الشيخ
شرط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس انما يتم
اذا خلا عن الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القايسين وانما قيدنا
به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة
لان المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتهما ليحكم
عليها بالانتفاء في المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيهما طردية ومؤثرة و
والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر
العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه
دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السايل
ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد
اهمله المص وهو يحتاج اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف

احتج

احتج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي رح في صوم
رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء
والكفارة وهذه علة طردية لانه وصف الفرضية في الصوم يوجب
تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دايرا مع وصف الفرضية
فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وهو واجب وانما يجوز باطلاق
النية على انه تعيين بجهة سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا
ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا
فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو
تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم متفرد بالمشروعية في هذا
الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فيصاب
بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق القصد
الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف
قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان
زادوا هذا القيد في استدلالهم فندفعه بالممانعة بان نقول لا نسلم ان
كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب
تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت
القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة
المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع منعه فيكون تخصيصا ومن انكر
التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمص ممن انكره فينبغي ان لا يصح

وانما يختص باطلاق النية

يحتج

قلت القول بالموجب ظاهر التخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه
دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود
السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده لخصامه وابطال كلامه معنى
فلهذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول السائل لما ذكر المعلل من
مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة
بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف
الذي يدعيه علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل
مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق
بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا
لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم
مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح
للعلية مثاله قول الشافعي في اثبات ولاية الاب لوصف البكارة انها
جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف
البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل
النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل
بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة

ان

192

ان الفرض يستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل
بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف
الذي جعله المعلل علة مثل ان نقول في المسألة لا نسلم ان التثليث
في الغسل مضاف الى الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في
التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق
حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل قياس
موضوع على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة والمراد بمخالفة
وقوعه مغايرا الكتاب والسنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام
الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب
الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين هم قالوا اذا اسلم احدهما
فان كانت مدخولا بها تقع الفرقة بعد انقضاء ثلث حيض لتاكد النكاح
وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام
على الاخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على
قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا التعليل في الوضع
في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك
حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث
بالاسلام المسلم وهو يجعل عاصما لا قاطعا فصار الوصف نائيا عن الحكم
اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه متقدم في
الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان

هذا الوضع في الفرع فاسد

نائيا

انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء النقض صح
لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من الوضع
لانه بعد ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما
النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بل بالجواب عن النقض بان يزاد في محل ه
وصف اخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض
في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته
كقولنا في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا
في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية
فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد
منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع
بان نقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق
التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتادى
بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين
النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء
غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان بخروج النجاسة غير موصوف
وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبتت
في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء
التي هي حدود البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين
طرف العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر على القياس

مطلب المناقضة

193

فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من
حدث في المحل ليكون الغسل ازالته فههنا امران يكون الماء طهورا ووصف
المحل بالحدث فالنية لا يصلح ان تكون شرطا للاول لانه عامل بطبعه
سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الحدث في المحل ثابت
قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره
الى النية بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية وللخصم ان يمنع
كونه مزيلا حقيقة وانما كذلك ان لو كان المزال النجاسة حقيقة
فاما لو كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة
اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة
الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس
للسائل ان يعترض عليها الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة
لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة
هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل
ان يكون فاسدا مثالها ظهر اثره بالكتاب ما عللنا في الخارج من غير السبيلين
وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طولب
ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع

السبيلين صح

فثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا في سؤر سواكن البيوت فانه ليس بنجس
قياسا على سؤر الهرة لانها طوافة فانه قال صلعم الهرة ليست بنجسة فانها
من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع
اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس
منفعته على الكمال فلا يجب في الثالثة (الرجل) لانه تفويت فان طولب بالاثر
قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت المنفعة على الكمال
اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اي لكن الشان اذا تصور مناقضة اي نقض (ورد)
صورية على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة
وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم
ثم بالغرض على ما نذكر كما تقول في الخارج اي التعليل بالعلة المؤثرة وايراد (النقض)
الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من
البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي
الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين
بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو
الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد
نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى
الذي صار علة للحدث وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا

باعتبار

باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع
صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير
الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يكن متجزيا وقد وجب غسل
اعضاء الوضوء ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء
الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من
النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره
وهناك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو
انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد عليه صاحب الجرح
السائل فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض
طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد عنه
عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب التطهير بعد خروج
الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه
الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت
اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه
بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فانا غرضنا التسوية
بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم
اي دام صار عفوا لبقاء الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب
بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في

اي لاجل قيام وقت الصلوة

في هذه الحالة فكذا هنا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت
الصلوة ولو لم تجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل
وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله
عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم
لكن عندي ما يدل على خلافه وزعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة
لان السائل منتهض سند لا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في
دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان
العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القرآن انما صار
حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت اعتراضا صحيحا فهي نوعان معارضة
فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها
مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه ذو حظ
من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية للمعارضة
وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو
جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصرح نفي المناقضة
فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع
من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم
تسليمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل
في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم نقبل دليلك وان صح فيكون تسليم

الدليل

الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فان الجهة مختلفة لان المعارضة
بجهة ابتداء علة السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا
الجواب جواب عما يقال ان المصنف رد نفي المناقضة اولا على العلة المؤثرة
ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة
من كل وجه والمثبت ليس كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة
على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني
جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة
حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها
اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا
علل بالوصف لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما
شرعيا كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان
لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب
في الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا
وجب في البكر المائة وجب في الثيب الاكثر من ذلك وليس هذا الا في الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون انما يجلد
بكرهم مائة لان رجم ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم
الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل

موجودا في الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة الحجب في الاصل علة فهذا معارضة
صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والمخلص منه اي من هذا
القلب ليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بل معناه انه اذا اراد
ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر
بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء
وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما لنا مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت
بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة
يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر
لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون المضي فيها لازما
بخلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة
غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يتحقق اذا ثبت كالنار مع الدخان
ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها
في الآخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على
الخصم يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له اي فانه ح
للخصم مأخوذ من قلب الجراب فانه ظهر الوصف اليك حين كان شاهدا
عليك فوجهه الى خصمك فصار وجهه اليك حتى صار شاهدا لك وظهره الى خصمك على ح
حتى صار شاهدا على خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب
خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي
يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه

كالشاهد

كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للآخر
عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه
صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان
صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه
اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا تعيين قبله هذا استدراك
لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان
المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع
في صوم قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما
فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد
الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد
التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى
وكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه
اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها
بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل
مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولو ورد صورة القلب تدفع ببيان التأثير كما تدفع المناقضة وانما
يرد القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان
القلب الاول يرد على كل طرد وجعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على
كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين

وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب ش فى فى ان الشروع في
النوافل لا يوجب اتمام شروع فيه ولا قضاؤه لو افسده هذه اي النافلة
عبادة لا يمضى فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا
القيد عن الحج لان الحج اذا افسدت يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء
فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك
فساده
اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل
عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء
بهما باعتبار انه لا يمضى في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي
علة ح
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع
والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر
فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة يلزم بالنذر
فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع
من القلب فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل
الوصف المذكور بعينه ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه
من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء
يلزم كون الشروع ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل ما جاء
بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم
ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بل يطلب للمناقضة التي
هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع

في الاصل

في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم فيهما وفي الفرع وهو الصوم
والصلوة باعتبار اللزوم فيهما فيتخالفان والحكم هو المقصود
من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع
والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى
فرع هو نظيره ولم يوجد ويسمى هذا اي النوع من القلب عكسا
وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قوله ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر ولا يلزم
بالشروع كالوضوء فعكس الحكم في الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم
اللزوم لاجل قلب الوصف الذي جعل علة في الطرد وهذا النوع
من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد
ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف
اذ الطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس يقوى كون ظن الوصف علة
فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سننه
فاذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق حد
العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين
في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره
المعلل وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام
والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي الخاصة التي ليس فيها
معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح

مطلب المعارضة الخالصة

سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة هذا النوع خمسة اقسام القسم
الاول ما ذكر وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر
علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد الضد
مقابلة محضة بلا تعرض ابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على كل
علة وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن عندي
ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات
يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء
فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف اوبزيادة هي تفسير هذا هو القسم الثاني
مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث بعد
اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع في المعارضة هو
النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا حتى وجب المصير
فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها
لكن ابراز فخر الاسلام وفي تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة الاول مشكل
لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اورد
لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه
قيد المعارضة بالخالصة ولم ار له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم

ركوع نخ

ها

في التسمية مان

الثالث وهو ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بضرب تغيير مثاله قولنا
في اليتيمة يعني الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولي عليها نكاحا
كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا تولي عليها بولاية الاخوة
قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين
الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل
الولاية على اليتيمة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم
بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس كذلك نفيا لما هو المتنازع
فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفي غير المطلق فهذا التغيير يقتضي الخلل
في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير
الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ
بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب والجد ولهذا صحت هذه المعارضة
او فيه نفي ما لم يثبته الاول او اثبات ما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة
للاول هذا هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن
نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل
او اثباتا لما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة لحكم المعلل بان يكون الحكم
الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه
يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه
يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض
اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك

المعيقي مان

وبقاه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعًا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك
لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات مالم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية
بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع
فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء
البقاء والابتداء اظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع
دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداءً فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه
لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء و
البقاء وليس الى السائل البناء ترجحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن
فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم
الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم اخر في محل آخر بعلة اخرى
لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزمًا لانتفائه من
حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته
فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد
للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم
بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امراة بغير
شهود فولدت يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدًا كذا هذا فهذه المعارضة
في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول
والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد
النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من

حاشية في بيان امراة تزوجت زوجا آخر فولدت فجاء الزوج الاول
الولد للاول لانه لا ينقطع النكاح فلما كان النكاح الصحيح باق بينهما والزوج الثاني كمن زنا فالولد للاول عند ابي حنيفة رحمه الله

الحضر

199

الحضر لانتفى عن الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج
الى الترجيح فيقال ان للاول فراشًا صحيحًا وللثاني فاسدًا والرجحان
للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء مائه كما لو كان كل واحد
من الفراشين فاسدًا فكذا هاهنا فيظهر به فقد الماء له وهو ان الملك والصحة
احق بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك للاول والحضرة
والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت اولى
بالاعتبار من الشبهة فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني
من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان
يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم
اليها معارضًا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى بمعنى
هذا النوع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة لا تتعدى
من المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلًا كالذهب والفضة فيعارض السائل
بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه
الحرمة او يتعدى الى المجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع
الجص بجنسه متفاضلًا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل
بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد
في الفرع فهذا معنى متعدي الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة والسمسم
والعدس والدهن او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة متعدية الى فرع مختلف فيه

وهذا الحكم فيه المستدل لانه ثابت بالتعليل الاول ايضا

هذا

هو نحو هو القسم الثالث مثاله ما لو عارضه السائل في هذه المسئلة ايضاً بانه يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى متعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعدياً كان او غير متعدى لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعدياً كانت المعارضة فاسدة ايضاً سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت انعدام العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلاً عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلاً عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح في نفسه واصل وصف بان يكون في الحقيقة منعاً للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المفارقة اي يذكر اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لان الجدلي غير متوجه فيذكر على سبيل الممانعة فيقبل منا لان الجدلي لا يتمكن من رده فيكون مقبولاً لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر في سبيل الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض يكون صحيحاً لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون ملزماً بالعجز عن اقامة الدليل

بيان التعليل

اما

-200

اما اذا منع يكون العهدة على المجيب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن تلاقى حق المرتهن فكان باطلاً كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملاً للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه وارداً على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم وجه التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلاً فيما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرها كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يأت المجيب بالترجيح صار منقطعاً

اراد

مطلب دفع المعارضة

وان ترجح علته فللسايل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع
في الدلايل الظنية ولما في الدلايل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر
ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة
عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكر
معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو
عبارة عن بيان فضل احد المثلين على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة
من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح
اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشي الذي وقع به
الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قايم بنفسه لان الشي
انما يتقوي بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النقدين ظاهرا والآخر
فضة واما انضمام الشي المستند الى مثله لا يفيد في ذاته حالا واحرا لم يكن
فيه يؤيد عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض
اصحاب الشافعي الترجيح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقي الآخر
سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض
للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح
نتيجة قول وصفا القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه
وكذا الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني
لا يترجح آية منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح
بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرحه

ح

دجل

خطاء نخ

رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه آخر جراحات خمسا
كل واحد منها صالحة للقتل فان المجروح لا يترجح صاحب الجراحات
حتى تكون الدية على عاقلتهما نصفين لان كل جراحة منها علة معارضة
لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى لتقويها
بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما
يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز يكون فعله اقوى
في التاثير لان الحيوة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث
لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول
الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى هذا اذا تعارض
آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث يوافق احدى الآيتين
وعمل به يكون ترجيحا للآية التي توافقها اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا
لان الآية كما يعارض كما يعارضه الآية التي توافق توافق الحديث يعارض
الحديث وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياسا
آخر يوافق لاحد الحديثين وعمل به تكون ترجيحا للحديث الذي وافق
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر
ان الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا ان كما قلنا
عن وان صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفيعان في الشفعة
اي في الجزء ان يبيع المبيع بسهمين اي بسبب ملك سهمين متفاوتين
سواء اي متساويا واما في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر

صح نخ

بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر
لاحدهم سدسها وللاخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف
مثلا نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة
وعند الشافعي يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون
مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار
عندنا كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر
لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان
الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس ولا ثر في الاستحسان
اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فرجح على القياس فان قلت
لو صح الترجيح بقوة الاثر لزم ان يرجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون
بعض الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست بعلة
بل شرط لترجح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة
والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن سلمنا انها تختلف
باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان
انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به
وتأثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على
زيادة التأثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم
المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به
لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والاداء

مقسوما

مطلب مايقع به الترجيح

ان

ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب التعيين
نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض
يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف
الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون ساير المواضع بخلاف
التعيين المراد منه التعين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى
الودايع يعني اذا ادى الوديعة الى المالك تخرج عن العهدة باي جهة ردت
ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات
ورد المبيع الفاسد حتى لو وهبه او باع من المالك او تصدق عليه وسلم
اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق
اولم يعلم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل
بوصف ليس بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى واكثر من
صفة الفريضة على وجوب التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض
لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفرايض من رد الودايع وغيرها نقضا
عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم ولكنه
بيان ان الفريضة ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست
بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على الاطلاق
فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون
علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراد في هذا المقام

لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة القوم الزم
لحصل هذا المقصود ببيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم من مطلق
الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول
فترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس
انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى
من قول اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل ولما شهد بوصف
الخصم وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول
فترجح وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة
كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا
هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة
الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وصف آخر
فيحدث بها قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو نظير الاشتهار في
السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة
الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والحاصل
ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة التاثير الا
ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح
بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم
عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني
ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم

واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا ينبغي ان
يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء
والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة
يدل على اختصاص الحكم به وتاكد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح
ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند
عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله
قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على
قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس الى ما ليس بمسح كغسل الوجه
واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست
بركن اعلم ان الشيخ لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم
بدون الباء لكان اولى لان جعل المقسم ما به يقع الترجيح وما يقع الترجيح
به هذه الامور وعلى ما ذكر يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام
ما به يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم
يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين
من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال
اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائم بالذات
تابع له في الوجود يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم
بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا
تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على المحل

الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين
ثابت من وجه دون وجه لانه هالك من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم
دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي تصير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة
لكونها موجودة من كل وجه قال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة
قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم بنفسها لكونها وصفا تابعة له والجواب
ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة
الاشباه لما ذكر المص المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان رجح بها
بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل
الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين
شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو
صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين
الفرع والاصل فيتحقق فيه متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس
وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم
ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه
وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون
الحاقه بابن العم اولى ولا يعتق اذا ملكه وبالعموم اي الثالث الترجيح
بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي للتعليل بوصف الطعم
في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة
والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا

على التعليل صح

لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة
التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت التعدية بعمومها على القاصرة
ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص
الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام
احق من الخاص وقلة الاوصاف فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح
بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة
ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد
عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح
على المطول فكذا العلة بالاعتبار فيه للتاثير لا للعلة والكثرة اعلم ان
الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيح والفاسد وجوها كثيرة الا ان المص
اقتصر على الاربعة في الصحيح وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل
الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر
اليها فكذا الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع
كانت غايته اي غرته ان يلجاء المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام
اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم
من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف
غير مسلم عليه عند الخصم كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة
انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال الشافعي لا نسلم انه سلطه فانتقل
المعلل الى علة اخرى يثبت بها كون ايداعه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك

او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة
يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم
انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع
نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد
بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف
اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية
بوجه والحرية الثابتة لا تحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة
الاولى ايضا فكان هذا آية كمال فقه المعلل حيث علل على وجه امكنه اثبات
حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم فسلم انه لا يوجب نقصانا
في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى قلنا
المبيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات من له الخيار لزمه
البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة
او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد
اثباته بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة كما قال اي بل عندي هذا العقد لا
يمنع ولكن المانع نقصان الرق فعلل بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة
يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن
تعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة

واراد

واراد ان يثبت حكما آخر سوى الحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى و
حكم آخر ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم
آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف في ابتداء
تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة
الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا
لان مجالس المناظرة لم يعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان
الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم نجعله انقطاعا لطال مجلس
المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد
انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض
فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى ومحاجة الخليل عم مع اللعين
وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله
انا احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا
القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد
بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل
وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وما كانوا اهل التأمل في حقائق المعاني خاف الخليل عم الاشتباه
والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه
وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه فصار جملة ما ثبت بالحجج

مطلب الاحكام

مطلب اما الاحكام فاربعة

التي سبق ذكرها اشارة الى الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرها فان تحقق الاحكام يتعلق بها الحق بهذا الفصل بيان القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة والوسيلة مقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك فلا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وحقه غالب لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله ثمانية انواع تثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة

والزكوة

مطلب وحقوق الله ثمانية انواع

والزكوة وغيرها من الفرايض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان فالتصديق اصل الحكم لا يحتمل السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوايد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون واسطة في الزكوة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبيح فيها ولا قبح في صفة الفقر وكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعد الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان وفيه ينقطع عنه مادة الشهوات وضعف نفسه وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات للفرايض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم مالي يلحق القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دايرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات واما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد

من العباد

النفس

والخلاص

ويكون فيها معنى الحظ وعبادة فيها معنى المؤنة وهي التقيل والكلفة كصدقة
الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط لايجابها صفة الغناء
وشرط النية فيها وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب راس غيره
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب
حفظ الاراضي لانه يصرف الى مصارف الزكوة والفقراء الغازين الدافعين
شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عم انكم تنصرون
بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان
مصرفه مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو
الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع ومحل الحرف والاثبات
باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار الاصل
راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض مؤنة
وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها اعراض
عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف وكان
معنى المؤنة فيه اصلا وحق اي ان من حقوق الله حق قايم بنفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب
مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا
مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شر المشركين
كقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا جاز
الخمس لبني هاشم لانه تعالى لم يلزم اداؤه للعبد طاعة اليه لم يكن من غاية الله

الغارين

لا يجب اداؤه على العبد

شوكة

او ساخرهم فتولى اخذ وقسمه من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان
لانه نائب الشرع لخمس الغنائم فان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه فصار المصاب
بالجهاد كله لله تعالى كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول ولكن اربعة
اخماسه للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله على الله شيئا
والمعادن والمعدن اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة
وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك المبيع
والثمن وملك النكاح وغيرهما وهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله
او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار
كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق
اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بانه يقوم مقامه
و يترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق
والاقرار وان عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير
خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين
للعجز عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية احد الابوين
اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا او اخرج الى دار الاسلام وحده
ثم تبعية الغانمين حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند
في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وليس
هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن
اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار

المصاب بتحقيق الباء بعبارة تحرر صحاح

مطلب وحقوق العباد

وانهما اصلان والبواقي خلف عنها الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف
عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم
الى غاية وجود الماء فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني
ثبت خليفته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون
خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرضين بتيمم واحد
لانه ما ثبت بالضرورة تتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب
في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله استدراك من قوله ثم الخلف عندنا
مطلق لان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله تعالى فلم تجدوا
ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي
يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد
وزفر الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله تعالى فاغسلوا
ثم امر بالتيمم لان الله تعالى عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين
صعيدا طيبا
الماء والتراب ويبتني عليه اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم
المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية
بين الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل يكون
مثلها وعند محمد وزفر لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب خلف
فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته
اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي للحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي
بل بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل للحال على احتمال الوجود

ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما
اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب
موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق
لم يكن موجبا للتيمم ونظير هذا في يمين الغموس فانها لم تنعقد موجبة
للاصل وهو البر لم تكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة والحلف على مس السماء
فانها لما انعقدت موجبة كانت موجبة للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني
من تقسيم المذكور في اول الفصل فالرابعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل
به الى المقصود وفي الشريعة ما في المصـ وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون
طريقا الى الحكم خرج بهذا القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل دالة على
طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط
ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة
ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى
بغير
العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف
الى السبب اي لا يكون مستفادة منه كدلالة يعني اذا دل انسان انسانا
مال انسان او ليقتله فقتل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب
غير مضافة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة
غير مضافة الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى انسان الى
ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم
انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا

فانها ان انعقدت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة

مطلب السبب

لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون قول المتقدمين
ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فيكون الدلالة
مزيلة الامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق
على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فاذا اضيفت العلة
اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة
الى السبب صار السبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل
بينه وبين التلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق
والقود لانهما اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه
علة العلة في الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم يكن العلة صالحة للاضافة
اليها وهنا العلة غير صالحة ولان فعل العجماء هدر فيكون فعل الدابة مضافا
الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان
واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم من الميراث فلا يجب
عليه الكفارة والقصاص فان قلت اكرهها على السير لا على الاتلاف وهو انما
لزم ضمنا فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة
لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله تعالى
قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما
بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق
الذي هو عين المعلق به وهو قوله انت طالق يسمى سببا مجازا هذا هو القسم

الثالث

الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لا يكون طريقا
الى الكفارة في اليمين بالله ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه
ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن
الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي
الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول وهذا عندنا
وان في جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين هي التي
توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكل
واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه
هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كانت في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق
الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق
الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث
الحكم وعند زفر خال وهو عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل
التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع
ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت
بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا
وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد
للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله
فاذا اوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى
المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال

حدوث المحلية وهو قايم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال
عين ومحل هاذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا
التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط
لا يقع شئ لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل
غالباً الا بان يكون مضموناً بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق
معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضموناً بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة
الثبوت لكون اليمين مخيفاً كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون
للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة و
الرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه
الاحكام لانه قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في المحل يعني لا بد لشبهة السبب من
محل يبقى فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشئ لا تثبت
الا فيما تثبت حقيقته الا ترى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقته
لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل فيبطل شبهة
الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان تكون للمعلق شبهة
الثبوت قبل وجود الشرط والشئ متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك
الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثاً هذا اشارة الى جواب
عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق
في المطلقة ثلثاً بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء

210

اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان النكاح يثبت به
مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت به مالكية الاعتاق
فصار النكاح بمعنى العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلية وتعلق الحكم
بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلاً فالتعليق
بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق الشرط هو في حكم العلل
معارضاً ابطالاً لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق
قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال
تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سبباً مجازاً تقتضي المحلية في الحال وثبوت
شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقاً بما هو علة ملك تقتضي بطلانه فصار
معارضين فتساقطا فلا احتياج الى المحل والايجاب المضاف كقولك انت طالق غداً
سبب للحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة تؤيد ذلك ان اضافة ايجاب القوم
على اهل فر الحجة من ايام اخر الحج شهود الشهر فان يكون سبباً في حقه مثله
في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو نوع من اقسام العلل على ما جئ في اقسامها وسبب له
شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب
ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة
هو سبب مجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني
هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير اولاً فالاول السبب الذي في معنى العلة
والثاني السبب الحقيقي وكذا اي كهذه في اقسام ما يتعلق به الحكم العلة

مطلب العلة للحكم

وهي ماخوذة من العلل وهي الشرعية بعد الشرعية وسمي الاخر المثبت للحكم في الشرع به
لتكرر الحكم بتكررها وفي الشريعة ما عرفه للصوح هو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي
ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن السبب والعلامة
وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح
وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي
سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها
ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم
الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم
وثالثها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير
تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة
الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق
فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها مؤثرة فيه
اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى عنه
وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة
اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال
هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس علة حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود
الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله بالنسبة الى
الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع
الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع

حكمها

لحكمها واليمين بالله ليس موضوعا للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل
بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة
للملك اسما لانه موضوع او معنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن الحكم وهو
ثبوت الملك يتراخى فلا يكون علة حكما اورد للمص لهذا القسم خمسة امثلة
احدها ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير
اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الى
زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت
فانه علة اسما ومعنى لا حكما التاخر ولا زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة
قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغناء يوجب الاحسان الى الفقراء
والغناء يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة
هذا هو المثال الخامس فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف
اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع
التي توجد في مدة الاجارة وهي معدوم والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون
علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في ما لها المراد به مشابهتها
لها لما شبه بالاسباب تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب
علة العتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه كان العتق مع علته
وهي الملك مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما لحجر

التصرف
المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه فقال انه محجور عن
العلائق لكونه في عرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكم
الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به
يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به والتزكية
عند ابي حنيفة يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا
شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت
التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع
المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنوا عندهما لانهم اثنوا على الشهود
خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما
شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم شهادة الشهود وكذا اي
كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت العلة
الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قايم بالعلة فكما ان الحكم مضاف
الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضا الى العلة دون الواسطة فمن
حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاول كانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب
الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا هو السابع في معنى العلة بعينه
اورده الشيخ في الوصفين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب
وفي باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اما عايد الى
العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما

كالتزكية وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون
الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود
كل واحد منهما بدونه جعل قسما آخر ووصف له شبهة العلل اي الخامس
وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل
كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة
العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع
لثبوت الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الكل
وحده وهو العلة ولم يكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا
محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو
وحده ولهذا جعلنا الجنس او القدر محرمة للنسية لان في النسية شبهة
الفضل فان للنقد مزية على النسية فاذا كان فيه شبهة الفضل يثبت به شبهة
العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة
فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كاخر وصفي العلة
فان الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم
يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع
فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون الاول
لانه ترجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت
هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولهما في الملك تطلق وان وجد
في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا

ولو وجد الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى وهو القسم الرابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانها تضاف اليه في الشرع فيقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثر في اثبات الرخصة والنوم المخصوص للحدث بالنسبة للحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر فيه خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا كما هو لخروج النجس اقيم مقامه ودار الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على وجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائدا اما الى العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص بشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف له وصف شبهة العلل هو علة معنى لا حكما ولا اسما وهي من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المص وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فصار الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا اتفاقا كالحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقديم العلة الحقيقية

السابع ح

علة ح

الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانها معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا ينفسخ بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق فذلك ضرورة ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب كالدعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبين فانت طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث انه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته دفعا للعجز عن معرفته لانه بحدوث الملك

فة

مطلب قيام السبب مقام المدعو

تجيني [illegible]

مطلب الفرق بين [illegible]

الاحراز

يتمكن من وطئه ووطيه بسبب اشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء
كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق
في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب او الدليل
مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الداعي الى الوطي من النظر
وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر
والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين
الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا
وفي دفع الحرج ممكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بجنب الاشخاص
ولكن فيه حرج والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة
العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان يزيد
ههنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه
فانه ايضا مما يتوقف وجود الشيء وليس له تاثير فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط
خمسة بالاستقراء شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده
مثل دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده
وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلل بمعنى يقوم مقام العلل في اضافة الحكم
اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته
هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه

مطلب الشرط الذي يتعلق به وجوب الحكم

في الجملة

في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من
تاثير العلة وهي الثقل وكان تاثيرها موقوفا على زوال المانع فكان حفر البئر
ازالة المانع وايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان
لان علته هي سيلانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال
ذلك المانع فكان الشق اي ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان
لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امران جبلتان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يكن اضافة الحكم
اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه
وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط
ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عن
ما يتخلل بينه وبين مشروط فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك احترازا
عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون في معنى العلية كما في فتح باب قفص
عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة
العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول ههنا
متاخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم به سابقا
على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاد علة وهو شرط
محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان
الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقديم وفي كونه مفضيا
الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا لان مثال الشرط قد يتقدم على صورة العلة

مخلوقتان

كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى
لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية
ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان
تقدم وجوده للتخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب
الحقيقي كما اذا حل قيد عبد آبق فان حله شرط لتلف العبد باباقه لان علته
فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل ازالة
للمانع وايجاد الشرط فكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو
العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص السبب الذي في معنى العلة
لان السبب الذي في معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كسوق الدابة
وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث
باختيار صحيح فانقطع بسببه عن الشرط من كل وجه وكان التلف مضافا
الى العلة لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه
ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابو حنيفة يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار
على الامر لان الامر بالاباق استعماله فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له
بالاستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير
لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن
لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصارت
بمنزلة السيلان الدهني وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده
ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه

لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم يتعلق
بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان
دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه
يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجوب
يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة في
الحال المذكور بعد ان ابانها الزوج احدى الدارين حالة البينونة ثم
نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ
الشرطين من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء
وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم
يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط
لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم
ان الشرط الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الائمة على تسميته
شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع وشرط هو كالعلامة
يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالا حصان
في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا
ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد
تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على
سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا رأى
فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز اذا لم يعلم فيه خير قلنا هذا ا لكلام

يؤدي الى الغاية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا الايجاب
والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خيرا وحروف الشرط او دلالته
اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصفة كقوله المرأة التي
اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في النكرة
لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة
معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت
امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى
معينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق
لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين
لغو لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف
آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية
ويتنجز في امرأته ونحو الشرط بمعنى صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين
وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا وقال ان تزوجت هذه
المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة
للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم
من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع
سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون
كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان

الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد من
الزوجين مثل الآخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان في
التعريف اجزائه الستة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون
اذا كان تماما ثابتا فيهما قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان
الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق
انعقاده علة الرجم على احصان لم يحدث بعده فان الاحصان لو وجد
بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب
ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به
ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزنا يصير الزنا في تلك
الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم
فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار بعض المتأخرين والمختار المتقدمين
واكثر المتأخرين ان الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف
عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير
مسلم لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب
وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي
بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا

او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير
صالحة بخلاف العلة لما ذكرنا انها لا تتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز
اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود
الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند
زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان
علامة فلا يصلح للخلافة ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة
الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة
وههنا شهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبارا
اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود
الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة
لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح تسميتهم شهود العلة اما
اذا رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان
اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا وتعليل بعض المشايخ

لوجود التعدي صح

على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا
الى الزنا من كل وجه فصل في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها
شرع في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهلية العقل معتبر لاثبات الاهلية

مطلب بيان الاهلية

اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان
معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز
عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة
حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع
فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب الشافعي حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل

فلا يجرح

لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل
علة موجبة لما استحسنه محرمة لما استقبحه على سبيل القطع مثل الوهبة الصانع
على القطع فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم
يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع
ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوات وغيرها
قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل حقيقته في نفسه لا ستلزامه نوع
استحالة مثل رؤية الله تعالى في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي
داخلة تحت ارادة الله لان كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة
ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غايته ان يكون وجه

ارا ك صح

حكمتها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك
وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل
اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه لما كانوا معذورين بما كانوا في ضلال
مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن

العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين عما كانوا فيه من ضلال مبين وقالوا لا عذر
لمن غفل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان
والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشأ على
شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد
العقل واما في الشرايع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي ح
وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور رح في الصبي العاقل انه
يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عم رفع عن امتي القلم عن ثلث الحديث
على الشرايع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون
نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف للجابه
والصحيح الموافق لظاهر النص فظاهر النص ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام
وذكر للنص بقوله ونحن نقول في الذي لم يبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل
فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها
من التامل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من ساعته فاذا اعانه الله
تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة
التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات
الظاهرة واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان استخفافا بالحجة فلا يكون
معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل يعتمد
عليه وما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام ليس بقوي
لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل

يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم
بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد استيفائها فيها
وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل
من لم تبلغه الدعوة ضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين في
الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم
من الايمان بعد ادراك مدة التامل لا تكون عفوا وكان قتلهم مثل قتل نساء
اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب
قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا
يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي بالايمان لان وجوبه
بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلث عن صبي حتى يحتلم
الحديث والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي فلا ينتهض
حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق
الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس الوجوب لا تثبت
الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد
وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله
انا وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الانسان ربه يوم الميثاق والادمي
يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليها باجماع الفقهاء حتى يثبت له

ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان
فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام جزء لها من وجه ولهذا يعتق
بعتقها ويدخل في البيع تبعًا لها ولكنه لما كان منفردًا بالحيوة ومعدًا
للانفصال لم يكن جزء لها مطلقًا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان تجب له
الحقوق كحق العتق والارث والوصية والنسب ولم تجب عليه الحقوق حتى لو
اشترى الولي شيئًا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل
عنها ظهر له ذمة كاملة فصار اهلًا لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان
الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق
الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب
ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق
العباد من الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن البيع ونفقة الزوجات
والاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة تشبه بالعوض
اذ تجب عوضًا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب
فلانها مؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا تجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة
القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون فاداء وليه كادائه فكان
الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث
لم يجب عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء
الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء
لانه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق

التأديب بيان

الله تعالى لا يجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق لله تعالى كالعشر
والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما تابع مقصود دون
والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى بطل القول بحكمه
لا يجب العبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل
يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك في الصبي والعقوبات
كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل واهليته اي
النوع الثاني من نوعي الاهلية اداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني
على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص ولا خلاف ان الاداء
متعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي
للبدن فاذا لم تتحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما
ثم الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد
كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها تكون قاصرة
كالصبي العاقل فان كل واحدة من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه
قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتني عليها اي على الاهلية
القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحًا ولا يجب وكاملة
تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن
الكامل وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان الزام الاداء قبل الكمال
يكون حرجًا والحرج منفي فلما لم يمكن ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف
عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام الاعتدال

العقل تيسيرا بقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق
والنايم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام
منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى
ستة اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب بقوله فحق الله تعالى
ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول كالايمان و
جب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رض افتخر بذلك وقال
سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان الارث من اقاربه — صبيانا
الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على
كفره لا على اسلامه لانه شرع عاصما بلا لزوم الاداء والدليل عليه انه اذا لم يوصف
الصبي ولم يصفه الاسلام بعد ما عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه
كفرا وقال الش فعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر و
لا تبين منه امراته المشركة لانه ضرر واما في حق احكام الاخرة فالقول بصحته واجب
لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام
الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام
الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم
وان كان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يحتمل عفوا حتى حكم ابو حنيفة
ومحمد بصحة ردته في حق احكام الدنيا والاخرة استحسانا ولهذا تبين منه
امراته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين
الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام

بمجبر نح

ولكن

ولكن دمه هدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة
لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والش فعي لا يصح ردته
في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان
قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم
فيما يمكن ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين
اي بين ان يكون حسنا وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فانها
تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من
غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده
لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداءها
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله ان كان نفعا محضا
كقبول الهبة والصدقة وقبضهما يصح مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو
القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع في العاجل كالطلاق
والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا فان فيها ازالة ملك
من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله زعم بعض مشايخنا ان
طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي انه اذا تحققت الحاجة الى صحة
ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند
الحاجة حتى اذا اسلمت امراته تعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما
وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا وجدت امراته
مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم — ثابت

فی حقه عند الحاجة وفی الداير بينهما ای بين النفع والضرر هذا اشارة الی
حكم القسم الثالث من غير حقوق الله تعالی كالبيع فانه ان كان رابحا كان نفعا
وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برای الولی لان
جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رای الولی برايه باعتبار ان قصور رايه
لما اندفع برای الولی التحق هو بالبالغ حتی ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابی حنيفة وعندهما نفوذ تصرفه باعتبار
انضمام رای الولی لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولی
بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبی بعد اذن الولی له ولو باشر البيع
بغبن فاحش مع وليه فعن ابی حنيفة روايتان فی رواية لا يجوز لانه يشبه
تصرفه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف علی رای الولی فيثبت شبهة النيابة
فی تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة فی موضع التهمة وهو التصرف مع الولی
لاحتمال ان الولی اذن له فی البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبی وسقطت
هذه الشبهة مع الاجنبی وفی رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال
الشافعی كل منفعة يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته ای عبارة
الصبی كالاسلام والبيع فانه مولی عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه
ولذا ينفذ عليه بيع الولی ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه
وما لا يمكن تحصيله له بمباشرة وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته
باعمال البر صحيحة عنده لانه نفع محض يحصل بها ثواب الاخرة بعد
ان استغنی بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة له

221

الی الكمال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ
او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الی ما بعد الموت
وهو لا يقدر علی ذلك واختيار احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين
الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الی سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير
الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة
الولی فيعتبر عبارته فيه لما روی انه عم خير غلاما بين الابوين والجواب عنه انه عم
دعا لذلك الغلام فببركة دعائه عم اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله فی حق
غيره كذا فی المبسوط والامور المعترضة علی الاهلية نوعان سماوی
وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسب الی السماء
لانه خارج عن قدرة العبد قدم السماوی علی المكتسب لانه اظهر فی العارضية
لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر فی العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل فی ماهية الانسان فكان باصل الخلقة
لان الصغر لا يدخل فی ماهية الانسان فكان امرا عارضا وهو ای الصغر فی اول
احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنی حالا منه لانه قد يكون
للمجنون تمييز وفرق آخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتی اذا اسلمت
امراة الصبی يؤخر العرض الی ان يعقل لانه اذا لم يؤخر العرض علی ابويه
فابيا يقع الفرقة ويطالب بالمهر فی الحال والفرقة والمطالبة بعدت وهو ليس
من اهلها واذا اسلمت امراة المجنون يعرض الاسلام علی ابويه فاذا اسلم احدهما
يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامراته ولا فائدة فی تاخير

مطلب امور المعترضة علی الاهلية

الوصف

الوصف هم

لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذا لا يجوز
لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربًا اي نوعًا
من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو عذر فيسقط به اي
بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة
وساير العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار تحتمل
الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط
لان الله تعالى دايم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دايمًا حتى اذا
اداه اي آمن الصبي كان فرضًا لا نفلًا الا ترى انه اذا آمن في صغره لزمته
الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه
وبين زوجته المشركة واستحقاق الميراث من المسلمين وغيرها لا نفلًا لم لا
يجوز ان يكون ايمانه صحيحًا ويكون نفلًا لا فرضًا لان الايمان لا يتنوع الى نفل
وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء
يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدًا ولولاه
ذلك نفلًا لوجب الاداء ثانيًا وجملة الامر لما ذكر بعض احكام الصبي على التفصيل
اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه
ان تضع عنه العهدة اي يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيدنا به
احترازًا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة
هنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي عن الصبي بان يباشر
بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول

الهبة

الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعًا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعًا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم
الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدًا او خطاءً هذا تفريع على قوله
توضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض
فيسقط بعذر الصبا ايضًا ولان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل
الصبي لا يصلح سببًا للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر
والرق هذا جواب سؤال مقدر يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما يرد
ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر و
الرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك
ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل هو لعدم
اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق
فلان الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا والارث مبني على الولاية والجنون
وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير
ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم
ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب
كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار
غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون واذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة
استحسانًا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبًا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعذر

مطلب الجنون

والد كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء
لدخوله في حد التكرار وهذا استحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن
واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق
قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ
لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل
الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان
الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه
بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان
متعرضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند
انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوة ان يزيد على يوم وليلة
لكن باعتبار الصلوة عند محمد يعني ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه
القضاء وباعتبار الساعة عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني
بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة
ويجب عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل
في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل
بالكثرة وما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر
وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة فوكدت كثرتها بدخولها في
حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله بالاستغراق
الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء

الساعات ٤

وهو

223

وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني الى انه لو كان مفيقا في اول ليلة من
رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء و
هو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق
معه فالصحيح انه لا يلزم القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق
الحول وهو الاصح لان الزكوة لا يدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية
وابو يوسف اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف
على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة توجب
خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه بكلام العقلاء
وبعضه بكلام المجانين وكذا ساير اموره فكما ان الجنون يشبه باول احوال
الصبا في عدم العقل يشبه العته باخر احوال الصبا في وجود اصل
العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي مع العقل في كل الاحكام
حتى لا يمنع العته صحة القول والعقل فيصح عباداته وان لم تجب عليه وكاسلامه
وتوكيله ببيع مال الغير واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح
من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه
في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة و
لا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس من العهدة هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان
ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية

مطلب العته

عنه عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس يحتمل للعفو شرعا لانه
حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلكه من المحل المعصوم وكونه اي والحال
ان كون المستهلك صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة
العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله
فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط
عن المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه
العقوبات ويولى عليه اي تثبت الولاية على المعتوه كما تثبت على الصبي
لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة
لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه
ولا يثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل
يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان
بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه
على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري لا يكتسب عما كان يعلمه مع علمه
بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة
عن الجنون وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان فات صلوة عن المكلف
بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا
كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائل طبعا الى الاكل والشرب فاوجب ذلك
نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب هيبة وخوفا
لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة

مطلب النسيان

لاشتغال

لاشتغال قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس
للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لانه
النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل اي النسيان عذرا
في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم
وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال
القدرة هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب
تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو العجز ولم يمنع النوم الوجوب
لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم
الاصل لانه ما بالتمييز ولم يبق للنايم تمييز حتى بطلت عباداته في الطلاق
والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النايم
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم يعني اذا قرا المصلي في صلوته قايما وهو نايم
لم يصح قراءته وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار
وكذا اذا تكلم النايم في الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه النايم
لا يكون حدثا وفي الخانية والخلاصة والنوازل تفسد صلوة النايم بكلامه واذا
قهقه النايم في الصلوة ذكر الحاكم انه يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض
اي نوعه يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي
الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم فبطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء
اشد من النوم في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء
فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم

مطلب النوم

الاختيار

ليس بحرث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء يعني الاغماء قد يقصر
وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء فاذا
طال اعتبر بما يطول وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم
وليلة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزيد اي الاغماء على يوم وليلة باعتبار
الصلوات عند محمد وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند من نفى
انه اغمي عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبنى على
وجوب الاداء ولكنا تركنا بالحديث على رضي الله عنه ان عمار بن ياسر اغمي عليه
اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة
وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق
بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب
اعتباره والرق عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة
والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله ولم يتاملوا في اياته الدالة على وحدانيته جزاهم
الله بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل
وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في
حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى
يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة
حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض خراج لزمه عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا ماخوذ منه عوضه

القضاء وهي حرفة التزويج وسوء بيده بها والابتذال اي التصرف وهو وصف
لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية
يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في
البعض شائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل
لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع
نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق
كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق وهو العتق
ان يثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المحل شيء بدون الاثر ان لم يكن ثابتا
في الكل او يتجزى العتق ان ثبت في البعض دون الآخر وقال ابو حنيفة انه اي الاعتاق
ملك متجز بالقول لاسقاط الرق واثبات العتق حتى يتجه ما قلتم لانا نقول
تصرف المالك باعتبار ملكه دون اخراج الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية
على حق الله فيصح اي الرق ان يكون مملوكا للمولى وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها
شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك
المال والعبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها
يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق
فيسعى العبد عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك
لا بدون الواسطة والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية مالا فلا يتصور ان
يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة ولا اجتماع في

اي علامة

فان قلت لم لا يجوز ان يكون محلوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي فلا
يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قبل مالكيته من حيث انه ادمي يلزم ان يكون
المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال متبذل ولا يجوز ان يكون
المتبذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا جواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان
يكون ما هو مال مالكا وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما
اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة
الادمية وهي صلاحه لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى
لا يملك العبد والمكاتب التسري اي اخذ السرية وهي الامة التي بوأتها
واعددتها للوطء وان اذن لهما المولى بذلك لا يملكان الاعتاق لانه من
احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق
بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح
منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن
المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لانها بمنافع البدن
والمال وهو لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى
لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات
فكانت منافعه للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه فكان ذا اي حاصلا بما هو ملك غيره
ولا يقع عن الفرض بخلاف ساير القرب من الصلوة والصوم لان القدرة التي
بها يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع وهذا لخلاف الجمعة اذا
اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا

صلاحة صح

ومجبر

عن حج الاسلام

ومنافعه

ومنافعه لاداء الظهر مستثنى عن حق المولى فكان اداء الجمعة بمنافع مملوكة له
فيجوز وبخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان
ملك المال ليس بشرط الذاته وانما شرط للتمكن عن الفرض ولا ينافي مالكيته غير
المال كالنكاح والدم فانه مالك النكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة
المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال مولاه اكلا وشربا فليس له
اهلية ملك عين فالطريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما يتوقف نفاذه
على اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به
لان المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية حق المولى
ولهذا لو سقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد
بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح
لا يملك المولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه عن الزنا الذي
هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به
ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم
وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة في الاحكام
للبشر في الدنيا احترازا بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد
يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نافى
لان كمال الحال ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فـ
بينهما تنافي كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن ساير الحيوان
فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فانها كرامة لانه

من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحرايد وتوسعة طرق قضاء
الشهوة على وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى ينكح العبد
الاثنتين لا الاربع وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كان العصمة مؤثمة
وهي التي توجب الاثم بالتعرض الدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان
والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة بدار
اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة
لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد
فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظ واما في الاحراز بالدار
فانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة وكل
واحد منهما مما يثبت في حق العبد ايضا لانه تبع لمولاه فما يثبت في حق المولى
يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا بها
وانما يؤثر في قيمته يعني الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطاء
ووصل قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر
اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي يتحقق بالحرية
والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى
منتفية في العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينتقص عن الحر قيمته ولهذا
اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا ولا
يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية
الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساوات ولا يلزم عليه

قتل

227

قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا ينتقص بدل دمها
عن بدل دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس ولكنا نقول
نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل
عبدا ولو اختلف العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص
بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي يبتني عليه القصاص وصح امان
المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم ان الولايات
منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي ولاية وجوابه
ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما
يراه الامام وبرضاه فالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكمه اما
قصدا ثم لزم على غيره ضمنا لعدم تجزيه ولا يسمى هذا ولاية كشهادته
بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيد
بالاذن المأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا فعند ابي ح
لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا عن نفسه وعند محمد والشافعي
يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه
مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي قوله لا تخف ذلك عهد الله او نحو ذلك
فاسمع الكلام ذكر في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا كان
او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لان العبد
العبد كالحر في حق دمه فاقراره صار ملاقيا في حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر

تل

مطلب الفاظ الحربي

واتلاف ماليته التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار
المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه
لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقائمة
حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب
فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا
قطع ولا ضمان وان كان قائما ان يصدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه
ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه
وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن
مثله بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين حقه وحق المولى صح الاول لعدم التهمة
ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره
بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى والمرض
وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي اهلية
الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد والعبارة
اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله
حتى صح نكاح المريض وطلاقه وساير ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض
لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على
القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي
خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك يبطل بالموت فيخلفه اقرب

الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق
الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به
الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الآلام
وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت
مضاف الى كلها دون الآخر حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق
غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه صحيح منه لانه من حوائجه الاصلية وحقهم
يتعلق فيما يفضل للمريض عن حاجته الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ
كالهبة والمحاباة ثم ينقض ان احتيج اليه اي النقض عن تحقق الحاجة بالاتصال
بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض للحجر
عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل كالهبة والمحاباة لان
سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيها فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه
فلا يثبت الحجر بل يوجب القول بصحة كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بالظاهر
في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه محجورا عليه
لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت
فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق

لدين

تعلق حق الوارث والغريم بالمال فيكون من اسباب الحجر

مطلب المرض والفعل الذي فعل المريض من الوصية والعتق والمدبر والكتابة وسايرها

على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث
فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا
اشارة الى الجواب بنقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا كان واقعاً على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق
الراهن فانه اعتاق عبد تعلق به حق المرتهن فلو كان ما ذكرتم صحيحاً
لما نفذ اعتاقه والجواب انه لا يقال لانه وجه ما ذكرنا في اعتاق الراهن
وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة
وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق يبتني على ملك الرقبة دون
اليد بدليل صحة اعتاق الابق والحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية
لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة
كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء و
جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم نصاً بخلاف القياس اذ الصوم
يتأدى بالحدث والجنابة لو لا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة
ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطاً للقضاء اذا استوعب الشهر
كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه
كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعهما في وقت الصلوة من اللوازم
فان قلت الجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
قلنا الجنون معدم للاهلية اصلاً فكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب

كله لم ان يأخذ العباد
وعندنا خ

الا

229

الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء فلم يتعدى الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم
بخلاف الصلوة فهي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه
تكليف حتى بطلت الزكوة وساير القرب عنه اي عن الميت لفوات عرضه
وهو الاداء عن اختيار فلا يجب اداؤها من التركة خلافاً للشافعي بناء على ان
الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله تعالى وعنده المال هو المقصود لا
حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في دين
العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه المأثم الغير لان المأثم من
احكام الاخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم
ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام
احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها ما شرع على العبد
لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته لكن لا يصلح
لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب
القدرة وهي منفية عنه والى هذا القسم اشار بقوله مما فيه تكليف الى قوله
المأثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة
غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقاً بعين من الاعيان والثاني
ما يكون متعلقاً بذمته فان كان حقاً متعلقاً بالعين كالمرهون والمستاجر
والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر متعلق
بالمستاجر وكذا في غيرها ومقصود صاحب الحق هو ذلك العين لان حوائجه

الفعل

والثاني خ

العبادة خ

مطلب الكفالة بالدين عن الميت المفلس لم

تنقضي بالمال والفعل تبرع يبقى ببقائها اي ببقاء ذلك العين بعد موت من كان
العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان يأخذه وان كان الامر المشروع عليه
لحاجة غيره دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال اي الى الذمة على تأويل المذكور
او ما يؤكد بها الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق
لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين
بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب لم يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا
اي لاجل ان ذمة الميت لم يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفالة
بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لم يحتمل الدين
بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوت محله وقد سقطت المطالبة
ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف العبد
المحجور يقر بالدين ثم يكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا
نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن
الميت المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين
الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا
اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة
ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال ولما تصور
المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال
وان كان الاصل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان تأخر المطالبة عن الاصيل
لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال

كالرهون والمستأجر والمبيع والعبد الجاني فانه حق الغير متعلق بالعين وحق الورثة [illegible] كذلك متعلق بها فيقدم ما تعلق بالعين على [illegible] الحق الذي [illegible] يقضى بالدين [illegible]

سبب

230

وقالا يصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ
لما حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا الا انه عجز عن المطالبة
لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة
عن حر مفلس قال بعض الشارحين هذا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه
لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها
سقط بالموت ولقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين المص
حكم بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبيل هذا وانما كان تحقاله اي
المشروع حقا للميت يبقى له اي لاجله ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي لاجل بقاء
ما ينقضي به حاجة بعد موته قدم تجهيزه لان حاجته اي التجهيز اقوى من
قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه اقوى لانه واجب
والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه
اقوى من حاجة الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه اي الميت نظرا له
لقوله عم انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس
فيصرف الى من يتصل به نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب
وسبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال ليقضي به حوائج المسلمين ولهذا اي
ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى اذ حاجته اليها
ليحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء
به اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان يترك مالا وافيا لبدل الكتابة
لحاجته المحصل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق اولاده

المولود ون والمشترون في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته ولا تأذى
في القبر بيتاذي ولده بتغيير الناس اباه برقابيه قال عم تؤذي الميت قبره
ما يؤذي في اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها
في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك
والمالك هنا وهو الزوج يحتاج الي الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث
لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا
انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا تقدر على قضاء حوايجه من المملوك بعد الموت
فلا تبقى بعد الموت انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعي يغسلها زوجها
كما زوجها لقوله عم لعايشة لو مت لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك اقمت
باسباب غسلك وما لا يصح لحاجته اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة
لدرك الثأر وهو الضغن وتشفي الصدور ولا نماء الحيوة على الاولياء
بدفع شر القاتل فالميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه
اي اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
يعني لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء الحقوق
التشفي لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع
بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب
القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجبا ابتداء للوارث
القايم مقامه على سبيل الخلافة بدليل قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه
سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت

المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء
للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثأر وذلك يرجع الي الورثة فان
على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك
ولو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزية فيثبت لكل واحد
كملا كولاية الانكاح للاخوة واذا ما دار احدهم واستوفى لا يضمن شيئا
للاخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير ولاية الاستيفاء
قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو من الغايب
ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد
البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم
يكن موروثا
كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل
الاعادة فيحبس القاتل حتى اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة
وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغايب لان
احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم تجب اعادتها
واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى
ديونه منه وينفذ وصاياه لانه موجب القتل وهو القصاص لانه المثل من
كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل بتفويت حيوته الا انه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع والدية

عن القصاص الا انه صلح لدفع حاجة الميت وانتفاء للميت لعدم المانع و
الخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب
القصاص للزوجين كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده
ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على
الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية مكونة
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما التحقق القصاص كما يثبت لهما الحق
الارث في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج من الدية لان وجوبها
بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله عم امر الضحاك
بان يورث امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة
وله حكم الاحياء في حكم الاخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير
من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه
من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي
والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت
في حكم الاخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف
على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد
فيه في حصولها مدخل وهو على ما ذكره المص اعم انواع سبعة الاول الجهل وهو
معنى يضاد العلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف
بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل
عارضا مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم

مطلب العوارض المكتسبة

لا تعلمون

232

لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اولانه لما كان قادرا على ازالته
باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا بالجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل
لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلايل على وحدانية الله تعالى
والمعجزات على رسالة الرسل عم فان انكارها بمنزلة المحسوس فلذلك لم يجعل
جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا
فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا
وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في
صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار
واحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكباير وهذا
نوع من جهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف للادلة
القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج من طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم
اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلالة واضحة على كون الامام
العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن
له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة
لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام
وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا
على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني

الاجتهاد

ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول
الله عم ولنا انه مخالف للحديث المشهور وهو قوله ايما امرأة ولدت من سيدها
فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون
مخالف الكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه على
وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع الثاني بقسميه
يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارات كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر
على ظن انها اي الحجامة فطرية فظن انه على تقدير الاكل عمدا لا يلزمه الكفارة
لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لان عند
الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المص
في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله
افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت الكفارة عليه لان ظنه حصل
في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا
استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا
يجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن زنا هذا
مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له فانه
الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال
الاخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو زنا بها وقال

ظننت

ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك بين الاخوين متباينة
عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا وانه اي جهله
بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم يبلغ اليه الدعوة
لا يجب عليه قضاؤها وانما لا ان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوة وان لم
يعلم بوجوبها لانه يتمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال
منه تقصير فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب
جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يبيع البيع ولم يشتهر
حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة
الاعتاق بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت يثبت الخيار وان لم تعلم به
لان المولى قد يستبد به ولا توقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني
اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها
تشتغل بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح
الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب والجد يصح فيها النكاح
ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ الولي
قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذر
حتى لو سكتا يكون ذلك رضاء بالنكاح لان ثبوت الخيار معلوم والمانع
من التعلم معدوم وجهل الوكيل والمأذون بالاطلاق اي يلحق جهلهما
جهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل

بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى لان جهلهما عن خفاء الدليل اذ الموكل والمولى
قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون والسكر اي الثاني
من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني حصل السكر
من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب
المكره الخمر بالقتل او بقطع عضو والمضطر كشرب المضطر الخمر للعطش
فهو كالاغماء فيمنع صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات يعني لما كان السكر
في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق
والعتاق وساير التصرفات اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثير من العلماء ذكروا
البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرح الجامع نا قلا عن ابي حنيفة
ان الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فاكل اى السكر يصح طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء حرام
كالخمر والمطبوخ اي في طبخه ونحوهما فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله
تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حال السكر فهو المطلق
وهو ان لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا اسكرتم فلا تقربوا
الصلوة لان الحال شرط فيه كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا
وهو فاسد لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزمه احكام الشرع
ويصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير الا الردة عطف

مطلب الهزل

على قوله في الطلاق يعني اذا تكلم السكران بكلام الكفر لا يحكم بكفره لان الردة
تبتني على تبدل الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود
الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر
لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع وانما قيدنا الاقرار
بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤاخذ بافعاله
وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤاخذ بالحد والقصاص
لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة
الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما ذكره المص وهو ان يراد بالشيء ما لم
يوضع له وما لا يصلح اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ
معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل
الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد
بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا
ايضا لان قوله وما لا يصلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان
يقول وما لا يصلح وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا يصلح له فان قلت
التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس موضوع له و
لا يصلح له استعارة اجماعا مع انه ليس بهزل قلت لا نسلم انه ليس بهزل لانه
اراد به معنى لا يفيد وخلى عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد
وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي

صلح

اختيار الحكم اي حكم ما يهزل به والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة
اي بمباشرة ما يهزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو
عن رضا واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع
التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا من حيث ان خيار الشرط في البيع لعدم
الرضا بحكم البيع ولا بعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث
ان الهزل يسقط البيع وصار الشرط لا ينعقد وشرطه اي شرط الهزل
ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان
في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف
الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع
في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي ان تلجئك
الى ان تاتي امرا باطنا بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما
تكون عن اضطرار والهزل لا انهما سواء في الاصطلاح ولهذا قال فخر الاسلام التلجئة
هي الهزل كالهزل في ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية
صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال عم ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل البيع
اي اتفق العاقدان في السر بان نظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد
واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد
البيع غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه
المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف سائر البيوع

الفاسدة

يفسد البيع

جدهن جد

الفاسدة فان الرضا موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعني صار
اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع
الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة
وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على
انهما لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة المتقدمة والاعراض
عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة
المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة
لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد
اذ هو اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك
بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة
الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا للمواضعة المتقدمة
الا ان يوجد ما ينقضها لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالهما
بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيترجح ما قالا بسبق
قلنا لا نسلم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل
في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر
البدل هذا هو القسم الثاني من صورته ان يواضع العاقدان على ان يكون
البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا وهذا القسم ايضا
على اربعة اقسام فان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على الاعراض عن
المواضعة المتقدمة كان الثمن الفين لبطلان الهزل وان اتفقا على انه

لم يحضرهما شيء

الهزل

اسمها ابتنائهما على الهزل منها المواضعة
ان يواضع العاقدان على ان يكون البيع
في الاجارة بالعين فيكون الثمن في الباطن
الفا هذا القسم ايضا كشرط الخيار لهما
صح

235

من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما
العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم
من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده
اي عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بموافقتهما حتى يكون
الثمن الفا كما قالا يفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد
يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد
في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر
الالف الذي هزلا به السمعة لا اجله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه
سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل واقعا في الجنس
اي جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة
درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس
ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا
تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد
بالمسمى والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية
في الاول وجعلا المبيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني وجعل البيع منعقدا
بمائة دينار انه امكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول
لان اعتبار المواضعة ثم يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به
وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الفين واشتراط قبول الالف الآخر

لا طالب له

شرط

لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف واذا لم يكن
للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه شعيرا بخلاف ما
لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل
العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن
الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيفسر المواضعة مع الجد في الاصل
ووجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع ما سمياه من الدنانير فان كان اي
الهزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن
القصاص والنذر فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في
هذه الامور تكون لازمة والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم ثلث
هزلهن جد وجدهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات
العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الا رجعة يثبت الحكم بعبارة هذا
نص وفي البواقي وهو العفو والنذر ولحق بدلالة لا بالقياس وصورة
الهزل في الطلاق ان يواضع الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون
ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يواضع الرجل مع امراته
او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا
وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح
فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما
نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او الاعراض او عدم

حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالفين
علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما
ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على
المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل
الهزل فلا يثبت المال مع الهزل والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه
الصورة حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا
بالمواضعة وابطل الف الذي هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد
يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق
فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة
في رواية محمد عنه وقيل بالفين يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان في
هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون
ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه لا يكون المهر
مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه
ولهذا افسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيحه
وجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في الجنس اي الهزل في جنس
البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على
الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل بالاجماع

تعارضا خ

المعارضة صح

دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال يجب بالهزل وما تواضعا كونه
مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها بلا مهر
فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون
التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يصير
المهر مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل
وعلى رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال
فيما وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
وانما كان المال مقصودا في هذه الصور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان
هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما يتخالعان بكذا عند الناس ويكونه
ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا
العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل لا
يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع
الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمينا
من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل
الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة
خيار الشرط ولا يختلف المال بالبناء على هال او بالاعراض او بالاختلاف
وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هزلا باصله
او بقدر البدل او بجنسه وقد حقق ابو حنيفة في الجامع الصغير خيار الشرط

يمينا خ

من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الآن فشاءت المرأة وجب المال عليها
للزوج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جواز في الخلع غير مقدر
بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث
ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس
في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان
في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جداً وقع الطلاق ووجب
المال عليها اتفاقاً اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده
فلان الهزل باطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل مؤثراً في اصل الطلاق في الخلع من حيث
انه لا يقع وقد قرر انه ولكنه عند الاختلاف جعل القول لمدعي الاعراض في جميع
الصور عنده للاختلاف هو تغير جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعي
الاعراض واما عندهما فالخلع جائز والاختلاف غير مفيد واما عندهما فلان
الهزل لا يؤثر في الخلع اصلاً ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء
وكذا اذا اختلفا بل اولى ولا يفيد الاختلاف فيهما وان سكتا فهو جائز لازم
اجماعاً اي الخلع واقع والمال لازم اجماعاً اما عندهما فلبطلان الهزل
واما عنده فلرجحان الجد والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان الهزل
في القدر بان سميا بالفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة
على البناء اي بنائهما على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم
لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثراً في المال لكن المال

تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه
مما يكون المال فيه مقصوداً ولئن سلمناه ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه
حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود فيه
حل الاستمتاع ومع هذا يحتمل الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح
حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه المسمى
اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصوداً بالنسبة الى العاقد
لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة
الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعاً وعن الثاني بان المال في النكاح وان
كان تبعاً بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حل الاستمتاع
لكنه في حق الثبوت اصل لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق
الطلاق باختيارها وما لم تقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند
اتفاقهما على الهزل لا تكون المرأة قابلة بجميع المال فلا يقع الطلاق وان
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في
العقد اتفاقاً اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعاً
حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه ففيما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا ان اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض واما
عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان تواضعوا
على ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم

الاعراض لزم الطلاق
ووجب المال كله وان
اتفقا ح

يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه
لم يحضرهما شئ او اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال
وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلاً بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا
على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شئ وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد
وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذكر اي الهزل
في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم
يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمل كالنكاح والطلاق فالهزل يبطل
لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلاً فبالاخبار
لا يصير حقاً والهزل في الردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين
الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال يجوز
ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة
كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به ولكن بعين الهزل
يعني لكنه كفر بعين تلفظ كلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه
استخفافا بالدين والسفه يعني الرابع من العوارض المكتسبة السفه
وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف
مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه والاسراف مع قيام حقيقة العقل
وعرفه المص بقوله وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف

موجب الشرع

الشرع وان كان اصله مشروعا كالربوا هذا معطوف على محذوف تقديره وان كان
غير مشروع باصله كاللواطة فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم
كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تفريق
المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا
في الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله
فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضمير ان راجعان
الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ
الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع العلماء وتبرك في بدء كان في ثبوت
بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا
الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها
ويتصرفون فيها والشئ قد يضاف الى الشئ بادنى ملابسة ثم علق دفع
المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم
اموالهم قال ابو حنيفة اول البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا
بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها
مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاب لم يوضع عنه ولهذا يقام عليه الحدود
ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم
ينظر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما
لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الاتاء بالرشد فلا يجوز
قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا يعني في التصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق

مطلب السفه

شئ من ح

ربه

يا بيان

239

وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الحر البالغ العاقل
غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما لا يبطله يحجر عليه لان
السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه
لتوهم التبذير وهو متحقق هاهنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا
الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق
النفقة من بيت المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من
الخروج الخروج عن موضع على قصد السير تركه الشهر وانه لا ينافي الاهلية الاقامة ح
لانه لا يخل بشئ مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي السفر
من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا
لكونه من اسباب المشقة اولا بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه فانه
متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فيتعلق الرخصة ما يضر به الصوم فيؤثر
في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى
عدة من ايام اخر لا في اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر
لما كان من الامور المختارة اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا
ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة
ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما
وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع
فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المرض فانه لو نوى
وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من

اول

اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار
للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة بواسطة
صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر لا كفارة في الصورتين لكون رتين
وجود نية الصوم في السفر وسفر بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح
للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر
بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار
بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار يسقط به الكفارة
لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي يتعلق بها
احكام السفر تثبت بنفس الخروج عن العمران لما ثبت بالسنة المشهورة عن
النبي عم فانه كان يترخص برخص السفر من حين يخرج الى السفر وان
تم السفر علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام
السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص
به على تمام العلة لم يثبت للمسافر في حق الترخص في جميع مدة السفر وهو خلاف
المفروض والخطاء اي الخطاء من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة
ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما اريد به وهو
عذر صالح لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصد فلو اخطأ
المجتهد في الفتوى بعد استفراغه وسعه لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويصير
شبهة في العقوبة حتى لا ياثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته

فظنها امرأته فوطئها لا الحد ولا يجبر آثما اثم الزنا وقصاص كما اذا رأى
شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا لا يكون آثما
اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد
حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان خطاء بان رأى
شبحا من بعيد فظنه صيدا فرماه فقتله وكان شاة لانسان ووجبت
اي بالخطاء الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح
طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه
انت طالق يقع الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياسا
على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والخاطي
عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره والمراد من قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء
والنسيان حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤخذ بالدية والكفارة
ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطي كما اذا اراد ان يقول الحمد لله فجرى
على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي قال
صدور الايجاب منك كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا
لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبعي كجريان الماء ولما وجد الاختيار
ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضاء فيه والاكراه وهو آخر العوارض
المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه
بالوعيد لما فعل ذلك وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضاء
اي رضاء المكره ويفسد الاكراه وهو الملجي اي الاكراه الملجي وهو الاكراه بالتهديد
الاختيار صح

مطلب الاكراه

بالوعيد صح

باتلاف نفس

241

ما باتلاف نفسه او عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضاء ولا
يفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة
او بضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضاء ولا يفسد
الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته
وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية
اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة
معه عند كونه مكرها وانه اي المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة
اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل
لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه
الى التهلكة من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس
المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا
اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره
عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا
اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض او الرخصة لان المراد
بها اذا كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع
عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما في الصبر
فهي الفرض وافطار الصائم بالاكراه ولا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان
الافطار عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مترخصا فيه ولم يوجد في الاكراه
ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما

عن نفسه عليه صح

يعني انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من
الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر رأي المكره اي الحامل يوقع
ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل
اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء
ولا ينافي الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطله به لانه لو بطل اختياره
لبطل الاكراه لان الاكراه الا فان على ما لا يكون باختياره لا يتصور
فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي اختيار الفاسد وهو
اختيار المكره بفتح الراء اي اختيار المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره و
جب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره وج
يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن
اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح
ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اي
وان لم يمكن كالاكراه على الوطي والاكل بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد
وجعل المكره مؤاخذا بفعله ففي الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور
يعني في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم
بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره فان كان القول مما
لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالاكراه وينفذ على المكره كالطلاق
ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد و
اليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات

النذر ماه

لا

242

لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها
لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه وان كان يحتمله اي القول الفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة كالذي لا يحتمل الفسخ
الا انه يفسد لعدم الرضا يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال
الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقارير
كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم
ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به
فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر منه سنا هذا ابني يعتق
عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه
بالاكراه قلت ابو حنيفة اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن
الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم
بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجح القيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان
احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال في ان الفاعل
لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان في الاكل والوطي
لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى
اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم
المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم الغير لا يتصور ولما في نسبته
الى المكره من انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي
انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآكل وان كان المكره يصلح

مطلب الافعال

آلة

له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع بقيمة العبد على المكره
لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب
الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له
بخلاف الاعتاق لان مالية العبد تلفت في غير منفعة المكره وفي المحيط
لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره
قيمته لان منفعة الاكل لم يرجع اليه فلو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه
لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما
قبض المكره الطعام صار قبضه منسوبا الى المكره فصار كان الاكل قبضه
بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان
ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي
طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا
للطعام قبل الاكل فصار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى
كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف مال
فيجب الضمان عليه والثاني كالقتل اي من الافعال ما يصلح المكره فيه ا
الة للغير كالاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر
ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص على المكره اي
كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية يجب على عاقلة المكره ان كان خطاء
ووجب الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا ينكشف ولا

تدخلها

ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمراة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان
الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة
الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى
من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر
الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي
الى اهلاكه فهذا الزنا بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة لان زنا المراة
يحتمل الرخصة فيه حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا ترخص
لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الرخص في
جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم و
الحد عنها وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة
خوف وتلف النفس او العضو والمكره والمكره عليه وهو المقصود
بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخلف التلف سواء
فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في العدم في
حق اباحته قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا يعني
ترتفع الحرمة بالكلية وتصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار
لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم

اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه
الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط
باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الكره واحتملت الرخصة
ايضا كتناول مال الغير فانه حرام قال الله تعالى فلا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولو صبر في هذين القسمين وهما الثالث
والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين
الله تعالى ولاقامة حق الشرع والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

واليه المرجع والمآب وصلى الله على سيدنا محمد
واله وصحبه اجمعين

سنة ١٠٢١
١٠٢١

اي الكلام الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى
او لم يرد حتى يستغني اي الصريح في اثبات حكمه عن العزيمة اي النية لان الحاجة الى النية
لتميز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال
لم يبق اليها حاجة تحقيق

الكناية ما استتر المراد به بالاستعمال وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه لينتقل
من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل الى ما هو ملزومه وهو طول
القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة
الحقيقة بلفظها والمجاز ينافي ذلك والثاني ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم
الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح تحقيق

عه اي من نظاير الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم يستعمله في
غير موضعه مستتر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد وكان كناية
فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا تحقيق

قوله معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كلام احد من اهل اللسان يعلم معنى
البائن والحرام ونحوهما فلذلك كنايته حقيقة ثم بين وجه تسميتها كناية بطريق المجاز
بقوله لكن الابهام الخ والتمييز به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله
معلومة المعاني يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام راجع في المحل الذي
يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها
من محل تحل وتظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون
بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل ليظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده
فلذلك اي لهذا الابهام الذي بيناه [illegible] ان حكم

لانها يعني بمعنى البينونة او الحرمة ونحو ذلك فلا يكون كناية لانها مستتر المراد
والكناية ما يراد بها غيرها يقال فلان كثير الرماد ويكنى عن السخاوة
منه

يوجبانها

قوله الا في قوله اعتدى استثناء من قوله البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا ومن قوله وجب العمل
بموجبهما من غير ان يجعل عبارة عن التصريح اي الا في قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن
الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق
لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم وارادة الملزوم
كما قال الشيخ رحمه الله في سائر الالفاظ ويجوز ان يكون الاستثناء من قوله جعلنا في
بواين بمعنى الواقع بهذا اللفظ تطليقة رجعية لا بائنة لان وقوع البينونة
بسبب دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتددت
مالك اي احتسبت عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا
يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدى لما احتمل في نفسه يجوز ان يكون
منه اعتدى نعم الله عليك او اعتدي نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي
من النكاح اي احتسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء اه

تحقيق

الصريح ما ظهر المراد للسامع ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا والكناية ما استتر مراده
حقيقة كان او مجازا والصريح خلاف الظاهر اذ الظهور فيه اتم واوفر من الظهور
في الظاهر لانفهام كثرة الاستعمال اليه وكذا الكناية تخالف الخفي اذ الخفاء في
الخفي بعارض غير الصيغة والخفاء في الكناية اصل صيغه